Jean-Louis SKA, s.j.

Les Énigmes du passé

Histoire d'Israël et récit biblique

Traduit de l'italien par Elena Di Pede

ÉDITIONS Lessius

Le livre et le rouleau
14

corps. Elle a besoin d'exercices pour se fortifier. Si elle manque d'exercices, la foi, comme le corps, s'affaiblit. Un des exercices qui consolide la foi est celui d'affronter avec franchise et sérénité les questions que lui adresse le monde scientifique et technique d'aujourd'hui.

Il ne me reste plus qu'une seule chose à faire : souhaiter au lecteur muni de ces outils et de ces provisions de faire un agréable voyage d'exploration à travers les pages d'un livre vieux de deux mille ans et plus, mais toujours jeune. Je lui souhaite de ramener chez lui d'inoubliables souvenirs de ce parcours exigeant, certes, mais tout aussi exaltant.

Chapitre premier

RACONTER DES HISTOIRES ET ÉCRIRE L'HISTOIRE

Traditionnellement, la Bible se présente comme un livre d'histoire ou d'histoires avec un début, un long développement et une fin. Le début de l'histoire coïncide avec la création du monde et la fin avec la prédication de l'évangile dans l'Empire romain du I^er^ siècle après J.-C. On pourrait même aller jusqu'à dire que, dans les derniers chapitres de l'Apocalypse, la Bible décrit de manière anticipée la fin ultime de toute histoire : la fin du monde. En clair, la Bible contient l'histoire du monde du début jusqu'à la fin. L'histoire est partielle et fragmentaire, elle ne prétend en aucun cas être exhaustive; elle cherche plutôt à dire l'essentiel sur notre monde : elle affirme savoir comment il s'est constitué, pourquoi il existe, quelle est la vocation de l'humanité dans l'univers et comment prendra fin cet univers que nous connaissons. L'histoire racontée dans la Bible, c'est l'histoire de notre monde, et c'est notre histoire. Tout particulièrement la Bible raconte comment l'humanité a longuement cherché le salut qui lui a été finalement offert en Jésus-Christ.

Pendant des siècles, ces affirmations n'ont créé aucune difficulté, spécialement au sein du christianisme. Aujourd'hui, par contre, depuis l'apparition de l'esprit critique, les choses sont bien différentes et il est devenu nécessaire de se demander quel est le lien entre l'«histoire racontée par la Bible» et l'«histoire réelle». Il s'agit donc d'établir avec plus de précision si l'«histoire» racontée par la Bible est fiable ou non.

I. L'HISTOIRE ANCIENNE ET LE MONDE DE LA TÉLÉVISION

Adopter ce point de vue critique signifie aussi mettre en question une de nos attitudes les plus communes et inconscientes face à la réalité et à nos représentations de la réalité. En effet, notre monde est dominé par les moyens de communication, particulièrement par la télévision. Ces moyens créent l'illusion — car il s'agit d'une véritable illusion — qu'il est possible de fournir des images fidèles de la réalité. Ce que nous voyons à la télévision serait — selon l'opinion commune — une photographie du monde réel. Cette photographie peut être partielle, elle peut avoir été choisie avec soin, et certains détails peuvent avoir été occultés. Nous oublions probablement trop souvent ou trop rapidement que les images sont filtrées, que l'angle de vue et le cadrage sont savamment étudiés, que même la séquence des images et le moment où elles sont présentées ne sont pas le fruit d'un pur hasard, mais de stratégies très élaborées. Il n'en demeure pas moins vrai que pour nous un film d'actualité est toujours un morceau de réalité, car nous pensons qu'il n'existe aucune distance entre la photographie et la réalité photographiée.

II. L'HISTOIRE ANCIENNE ET LA «PIETÀ» DE MICHEL-ANGE

Je ne prétend pas discuter cette croyance, bien qu'il serait opportun de le faire. Je veux avant tout mettre en doute la légitimité d'une telle attitude en ce qui concerne la Bible. L'histoire que nous présente la Bible n'est pas un film télévisé. Nous n'assistons jamais aux événements racontés comme si nous étions face au petit écran. En réalité, il existe une distance, souvent considérable, entre les événements et leur

description dans les Écritures. De la même façon que Michel-Ange n'a pas pu prendre comme modèles Marie et Jésus pour sculpter sa «Pietà», puisque Marie et Jésus ont vécu quinze siècles avant lui, ainsi les écrivains bibliques, spécialement ceux de l'Ancien Testament, ont souvent écrit longtemps après les événements qu'ils décrivent. Mais la *Pietà* de Michel-Ange exprime avec une intensité remarquable quelque chose de la participation d'une mère à la passion et à la mort de son fils. Un simple compte rendu journalistique n'aurait pas perçu cette expérience de la même façon ni avec la même intensité. De plus Michel-Ange fait partie d'une longue chaîne d'artistes qui ont représenté cette scène ou des scènes semblables, chacun selon la sensibilité de son époque.

Les récits bibliques, en effet, sont souvent bien plus proches des œuvres d'art, telles que la *Pietà* de Michel-Ange, que des rubriques de presse ou des journaux télévisés. Ils ne visent pas tant à l'exactitude de la chronique fidèle et détaillée, ils cherchent plutôt — et en premier lieu — à transmettre un message existentiel à propos des événements qu'ils décrivent. En clair, ils veulent «former» plus qu'«informer». La «signification» de l'événement raconté est plus importante que le «fait à l'état brut», pour autant qu'existent dans notre monde humain des «faits à l'état brut». Le rapport des textes bibliques avec la «réalité» historique est donc complexe, certainement plus complexe que le rapport entre un reportage télévisé et un fait d'actualité.

III. LA «VÉRITÉ» DES RÉCITS BIBLIQUES

Notre tâche est donc double. D'une part, il est nécessaire de corriger notre représentation de l'«histoire biblique». D'autre part, il faudra nécessairement mieux définir le type de «vérité» que nous trouvons dans les Écritures. Pour rejoindre ce double but et se convaincre que la Bible n'a pas été écrite par des correspondants de presse qui suivaient personnellement les personnages et les événements avec des carnets de notes, des enregistreurs, des appareils photos et des caméras

de télévision, il est nécessaire de confronter l'histoire biblique avec les documents que les chercheurs, historiens et archéologues peuvent fournir sur les événements qui nous sont rapportés par la Bible. Il sera très instructif de reprendre toute l'histoire biblique, à partir de la création, et de se demander si les descriptions offertes par la Bible sont oui ou non confirmées par les documents contemporains.

IV. HISTOIRE ET HISTOIRES

La manière de raconter de la Bible, comme nous venons de le voir, n'est pas exactement celle d'un «journal télévisé», mais elle n'est pas non plus celle des historiens modernes. Là encore, il faut sans doute corriger une façon par trop répandue d'aborder les récits bibliques pour adopter une perspective plus juste. Je prends un premier exemple afin de mieux me faire comprendre.

1. Le baptême de Jésus.

Dans le récit du baptême, présent dans les trois évangiles synoptiques (Matthieu, Marc et Luc), le ciel s'ouvre et l'Esprit saint descend, sous forme de colombe, sur Jésus qui vient d'être baptisé. Mais qui voit cette colombe? Selon ces trois évangiles, Jésus est le seul à faire cette expérience. Mais s'il en est ainsi, une autre question surgit immédiatement : comment se fait-il que les évangélistes puissent raconter l'événement? Une réponse vient aussitôt à l'esprit : Jésus lui-même l'a raconté à ses disciples. Néanmoins un problème demeure. Il s'agit d'une simple question de style. Le récit est à la troisième et non à la première personne. L'évangéliste n'écrit pas : «Jésus m'a dit qu'à ce moment là il a vu l'Esprit saint descendre sur lui sous forme de colombe» ni : «Il m'a dit : "À ce moment, j'ai vu l'Esprit saint descendre sur moi..."» L'auteur du récit n'est pas Jésus, mais quelqu'un qui parle comme s'il était témoin oculaire de l'événement. Pourtant, il

faut reconnaître que le récit lui-même exclut qu'une personne autre que Jésus lui-même ait pu voir le phénomène. De plus, les disciples n'étaient probablement pas présents, car Jésus les a appelés après son baptême. Il faut ajouter à cela que Marc et Luc sont devenus disciples encore plus tard, après la résurrection. Le récit met donc son lecteur face à une impossibilité : si Jésus est le seul personnage présent qui ait pu voir l'Esprit saint, alors — en principe du moins — personne ne peut dire : «Jésus vit l'Esprit saint.»

Une autre manière d'aborder les choses serait de se dire que nous sommes confrontés à une façon de parler et d'écrire courante et acceptée à cette époque. Cette manière d'écrire est encore très commune aujourd'hui, non pas dans le monde du journalisme ou dans l'historiographie, mais dans le monde du roman. En effet, un romancier peut sans problèmes dire à son lecteur ce que pense un personnage seul dans une chambre. Il peut faire assister à des scènes et révéler le contenu de pensées ou de monologues qui ne peuvent avoir de témoins. Personne ne se révolte en disant : «Cet auteur "invente" ce qu'il dit» parce que la scène se déroule en l'absence de témoins. Mais, dans ce cas, tout le monde est bien conscient que le romancier ne prétend pas raconter des faits vécus. Nous sommes dans le monde de la fiction, qui n'est pas exactement le monde réel. C'est un monde créé et façonné par l'auteur du roman. Néanmoins ce monde est vraisemblable, c'est-à-dire semblable au monde réel. C'est un monde qui pourrait être ou qui pourrait avoir été, tout comme les personnages pourraient exister ou pourraient avoir existé.

Ces observations très simples créent sans doute un grand malaise parmi les croyants car, pour eux, la Bible et les évangiles ne peuvent pas ressembler à un roman, c'est-à-dire à un récit sorti tout droit de l'imagination de ses auteurs. L'histoire biblique est «vraie», elle n'est ni inventée ni légendaire. La Bible raconte des événements qui sont «vraiment» arrivés, des événements sur lesquels notre foi peut s'appuyer en toute sécurité. Dès lors, il faut choisir : ou bien l'histoire du salut est histoire «vraie», ou bien notre foi perd son fondement. Nous voici face à un dilemme dont il est vraiment très difficile de sortir.

2. Écrire un roman ou écrire comme dans les romans?

À ce point de notre enquête, il est nécessaire d'introduire une distinction importante, tout d'abord pour rassurer qui s'inquiéterait de la tournure que prennent les choses, ensuite pour faire un pas en avant dans notre compréhension de la Bible. Dire que la Bible utilise certains moyens littéraires que nous retrouvons dans le roman moderne ne revient aucunement à dire que la Bible est un roman. Cela revient seulement à affirmer que la manière d'écrire des auteurs bibliques est plus proche de celle des romanciers modernes que de celle des chroniqueurs, journalistes ou autres correspondants de nos télévisions. De manière très simple, cette constatation se rapporte uniquement à la forme des récits bibliques et n'implique aucun jugement sur leur contenu.

3. L'historiographie moderne.

Quelle est, dès lors, la vraie différence entre l'histoire comme nous la comprenons aujourd'hui et les récits bibliques? Partons d'une définition assez simple : l'histoire, ou la science historique appelée historiographie, est basée sur des documents et des témoins.

Les documents peuvent être écrits ou non écrits. Un immeuble, une maison, une tombe, une pointe de flèche, un graffiti sur une pierre, les cendres laissées dans un âtre sont autant de documents qui permettent de découvrir l'existence de personnes. À partir de ces documents, il est possible — avec les précautions nécessaires et la rigueur indispensable — d'élaborer un portrait des personnes qui ont laissé ces documents et de reconstruire le monde dans lequel ils vivaient. Certes, les documents écrits sont de première importance. Mais ceux-ci doivent être utilisés avec esprit critique parce qu'ils peuvent être tendancieux et déformer la vérité. Nous connaissons tous des documents partiaux, incomplets ou sans fondement.

Aujourd'hui nous connaissons également les photographies, les films et les enregistrements. Dans l'Antiquité, par contre, il existait

différentes formes d'iconographie et de statuaire. Récemment, quelques chercheurs ont consacré beaucoup de temps à étudier les empreintes des sceaux anciens retrouvés au Proche-Orient et ils ont réussi à en tirer des informations très intéressantes sur l'histoire de la religion populaire de l'époque.

Les témoins sont, pour leur part, des témoins oculaires, c'est-à-dire des personnes qui ont assisté aux événements. Ils peut également s'agir de personnes qui ont recueilli les témoignages des témoins oculaires. Quoi qu'il en soit, à la base du témoignage il importe qu'il y ait un témoin direct. C'est pour cette raison que l'histoire s'occupe uniquement d'événements publics et non d'événements privés. La prière ou la réflexion d'une personne seule dans sa chambre ne fait pas partie de l'histoire, car, forcément, il n'y a pas de témoins. Et lorsqu'il n'y a ni documents ni témoins, l'historien se tait.

Dans la Bible, par contre, le lecteur rencontre souvent des récits qui ne correspondent pas exactement à cette définition d'«historiographie». En général, le lecteur ne réagit pas, car les textes sont très connus et quasiment personne ne se pose de questions critiques à leur sujet. Je vais maintenant présenter quelques exemples de narrations très connues qui ne peuvent certainement pas avoir été écrites par des témoins directs. Il s'agit d'exemples semblables à celui du baptême de Jésus évoqué plus haut.

4. Le buisson ardent.

Un premier exemple est tiré du livre de l'Exode. Il s'agit de la fameuse scène du buisson ardent (Ex 3,1-6). La scène comporte deux personnages : Moïse et Dieu. Qui assiste à la scène? Personne. Qui peut raconter la scène? On peut répondre : «Moïse.» Cependant, le récit n'est pas à la première, mais à la troisième personne. Ici encore, le narrateur «fait semblant» d'être témoin, c'est-à-dire qu'il se met «dans la peau» d'un témoin oculaire pour pouvoir raconter ce qui se passe.

5. Le passage de la mer.

Un autre exemple provient du récit du passage de la mer (Ex 14). Lorsque les Égyptiens s'enfuient parce que les eaux refluent sur eux, ils disent, selon le texte biblique : «Fuyons face à Israël, car le Seigneur combat pour eux contre l'Égypte» (Ex 14,25). De nombreuses questions se posent à propos de l'«historicité» de ce récit. Un premier problème, mineur, vient de la langue. Les Égyptiens parlaient évidemment l'égyptien. En Exode 14,25, par contre, les mots de l'armée égyptienne sont en hébreu, comme si les Égyptiens parlaient cette langue. Certes, il s'agit d'une convention puisque le même phénomène se retrouve un peu partout dans la Bible. Il est plus difficile de résoudre un second problème : qui a entendu ce discours prononcé par l'armée de Pharaon en fuite? Les Égyptiens sont tous morts immédiatement après et n'ont donc rien pu raconter (Ex 14,28). Par ailleurs, une nuée séparait l'armée égyptienne des Israélites, il soufflait un fort vent d'est (14,21) et il faisait nuit (14,19-20). Tout cela ne facilitait pas les choses. Au matin, les Israélites ont découvert les corps des Égyptiens sur le rivage (14,30b). Mais qu'ont-ils donc bien pu voir et entendre pendant la nuit? Le narrateur, cependant, fait assister le lecteur à la scène comme s'il était lui-même un spectateur direct. Si cela n'est pas tout à fait impossible, il est cependant assez clair que cette partie du récit est plus une «reconstruction» que le compte rendu d'un témoin oculaire des événements.

6. L'agonie de Jésus.

Un dernier exemple très clair vient du Nouveau Testament. Lors de son agonie, Jésus prie dans le «jardin des Oliviers». Le lecteur des évangiles de Marc et de Matthieu peut également savoir ce que Jésus a dit en cette circonstance. Mais qui était présent et a entendu ce que disait Jésus? Personne. En effet, les trois disciples qui accompagnaient Jésus, toujours selon Marc et Matthieu, dormaient à ce moment. Cette fois, Jésus a difficilement pu communiquer avec ses disciples : il a été arrêté,

puis condamné et crucifié. De leur côté, les disciples se sont enfuis juste après l'arrestation de leur maître. Il importe peu, pour l'instant, de savoir comment les évangélistes ont réussi à écrire cette page. Il est essentiel de voir qu'elle n'a pas été écrite par un «chroniqueur» qui suivait Jésus et enregistrait ce qu'il disait durant son agonie. C'est parfaitement impossible. Par conséquent, la «vérité» de cette scène de Gethsémani — car elle a une «vérité» qui lui est propre — ne peut être celle d'un fait «défrayant la chronique» comme nous en trouvons chaque jour dans les journaux. Pour trouver cette «vérité» du récit évangélique, il faut chercher ailleurs et s'interroger sur le style et les techniques littéraires propres aux évangélistes.

En conclusion, nous devons admettre qu'il y a différentes façons d'écrire l'«histoire». Les canons modernes sont certainement plus stricts et plus sévères que ceux qui présidaient à la rédaction des récits que nous trouvons dans la Bible; il faudra s'en souvenir et ne pas attendre des écrivains bibliques qu'ils répondent, en matière d'histoire, aux exigences du monde contemporain.

Afin de rendre la lecture plus aisée, ce livre ne contient pas de notes. Ceux qui sont familiers de la matière n'auront aucune difficulté à retrouver les auteurs ou les œuvres auxquels il est fait référence tout au long de l'exposé. Ceux qui, par contre, ne le sont pas, ne seront pas distraits par des noms et des titres inconnus, souvent dans d'autres langues. Par ailleurs, ce volume est pourvu d'une brève bibliographie de consultation qui permettra à ceux qui le veulent de compléter la lecture ou de trouver plus d'informations sur quelques points de plus grand intérêt.

Chapitre II

CRÉATION, DÉLUGE, TOUR DE BABEL : RÉCITS DES ORIGINES ET ORIGINES DU RÉCIT

Le rapport entre récit (langage) et histoire (réalité) peut varier beaucoup, dans la littérature moderne comme dans la Bible. Ce rapport évolue surtout en fonction de l'intention de l'auteur, du contexte et des sujets traités. Pour illustrer cette vérité élémentaire, il convient de relire avec un œil critique quelques-unes des pages les plus importantes et les plus connues de la Bible. Pour simplifier les choses, je reprendrai le récit biblique tel qu'il se présente actuellement. Je commencerai donc le parcours par le récit de la création. Pour chaque partie importante du récit, je poserai une même série de questions : Qui raconte? Comment le narrateur peut-il savoir ce qu'il raconte? Y a-t-il des documents extra-bibliques sur ces mêmes événements? Quelles sont les différences entre les récits bibliques et les documents extra-bibliques? Comment expliquer ces différences?

I. LA CRÉATION DU MONDE (Gn 1 – 2)

Que pouvons-nous savoir de la création? Pas grand-chose, dirons-nous immédiatement, car aucun témoin n'était présent lorsque le monde n'existait pas encore. Les premiers témoins sont venus — évidemment — uniquement après l'apparition du genre humain.

Par conséquent, le narrateur qui décrit comment Dieu a créé l'univers ne peut pas être un témoin oculaire, spécialement en ce qui concerne le premier récit de la création (Gn 1,1 – 2,3), récit qui débute par les mots bien connus : «Au commencement Dieu créa le ciel et la terre» (Gn 1,1). Dans ce récit, en effet, Dieu crée le premier couple humain seulement au sixième jour. Pour pouvoir raconter ce qui se passe durant les cinq premier jours, le narrateur doit forcément extrapoler ou «imaginer» ce qu'aucun témoin humain n'a pu voir de ses propres yeux. Dans le langage technique de l'analyse littéraire, le narrateur de Genèse 1 est «omniscient», c'est-à-dire qu'il dispose de connaissances et d'informations inaccessibles à une personne ordinaire. Par exemple, ce narrateur sait ce que Dieu pense et dit. Il en informe son lecteur sans chercher à se justifier de quelque manière que ce soit. La chose «va de soi», parce qu'il s'agit d'une manière de raconter acceptée de tous à cette époque. Par exemple, lorsque le texte de Genèse 1,26 dit : «Et Dieu dit : "Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance"», le lecteur critique peut se demander comment le narrateur a pu avoir connaissance de ce discours divin qui, de plus, devrait être un «monologue intérieur». Pour l'auteur du texte, au contraire, la question ne se pose pas.

En réalité, cette technique du «narrateur omniscient» est très souvent utilisée par les romanciers, anciens et modernes. Il s'agit d'un premier point de contact entre les récits bibliques et les techniques de la littérature universelle et, comme nous le verrons, il y en aura d'autres.

Mais il y a plus : le style de Genèse 1 est, en effet, assez proche de celui de certaines théories modernes sur l'origine du monde (P. Gibert). Je précise immédiatement que je parle uniquement du style, et non pas du contenu de ces théories.

Cela peut surprendre. Mais qui interroge les scientifiques sur l'origine de l'univers s'apercevra rapidement qu'ils utilisent un style semblable à celui de l'écrivain de Genèse 1 : ils doivent «imaginer» l'origine du monde à partir d'observations sur l'univers. Personne n'a «vu» comment est né ou s'est formé notre univers. Le scientifique doit donc faire appel à sa «fantaisie» pour reconstruire l'origine du monde. En réalité, l'auteur de Genèse 1 agit de manière fort semblable. Certes,

il ne possédait pas les connaissances des scientifiques d'aujourd'hui. Son langage et sa manière de penser ne sont pas non plus ceux des scientifiques, mais plutôt ceux des théologiens ou des poètes. Il n'en demeure pas moins que la façon de procéder est identique : à partir de l'observation de son univers, il cherche à comprendre et à reconstituer ses origines. Ceci a été montré par P. Gibert dans son livre sur les récits de commencement.

Pour mieux saisir l'intention de ce récit, il est également opportun de le replacer dans son contexte historique. Pour la majorité des exégètes, le texte de Genèse 1 a été conçu et écrit pendant ou immédiatement après l'exil (586-538 av. J.-C.). Les raisons qui militent en faveur de cette opinion sont assez solides. Par exemple, les spécialistes font remarquer qu'il est impossible de lire Genèse 1 sans y percevoir l'influence de la mythologie mésopotamienne. Le seul fait de décrire le monde primordial comme un «chaos aquatique», c'est-à-dire comme un univers complètement recouvert par les eaux et immergé dans les ténèbres (cf. Gn 1,2), est typique de la Mésopotamie, plaine traversée par deux grands fleuves, le Tigre et l'Euphrate. Ceci n'est pas le cas de la terre d'Israël, où le «chaos primordial» est représenté plutôt comme une terre déserte et *sans* eau (cf. Gn 2,4b-5). C'est durant l'exil à Babylone que le peuple d'Israël a pu prendre connaissance de ces conditions géographiques et des mythes qui sont nés dans ce cadre.

Dès lors, il vaut la peine de relire le texte dans ce contexte historique afin de donner un plus grand relief à son message spécifique. Cinq points méritent d'être soulignés.

Premier point.

Contrairement aux mythologies mésopotamiennes, pour Genèse 1 le début de l'«histoire universelle» coïncide avec le début du monde. À première vue, cette affirmation semble tout à fait aller de soi. Mais ce n'est pas le cas. En Mésopotamie, tout comme dans la majorité des mythologies, l'«histoire» commence avant la création du monde et de l'humanité. Elle commence par une «histoire» des dieux qui précède la création de notre monde. Les événements de cette «histoire divine»

ont une incidence directe sur l'histoire humaine et la prédéterminent. Je ne donnerai qu'un seul exemple. Selon un mythe mésopotamien assez connu, le mythe d'Atrahasis, le genre humain a été créé pour remplacer les dieux inférieurs qui refusaient de travailler pour les dieux supérieurs. Ces dieux inférieurs avaient, entre autres, refusé de creuser les canaux d'irrigation absolument indispensables à la culture des champs en Mésopotamie. Selon ce récit, le destin de l'humanité a donc été fixé par les dieux *avant* la création et, à partir du moment où ils sont créés, les hommes n'ont d'autre choix que de se soumettre à leur destin : travailler pour les dieux et les nourrir en leur offrant des sacrifices.

Pour la Bible, par contre, le début de l'histoire coïncide avec le début de notre monde. Rien ne s'«est passé» avant ce moment; seul Dieu existait et la terre était «déserte et vide» (Gn 1,2). L'histoire de l'humanité est donc exclusivement déterminée par ce qui se décide au moment même et après la création de notre monde, mais en aucun cas avant celle-ci. Par conséquent la liberté humaine est moins «prédéterminée» dans la Bible que dans le monde mésopotamien.

Deuxième point.

Le créateur du monde, c'est le Dieu d'Israël et non les divinités païennes, en particulier les divinités mésopotamiennes. Le récit biblique révèle progressivement que le Dieu créateur est aussi le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob; il est ensuite le Dieu qui fait sortir son peuple d'Égypte et qui le guide au cours de son histoire. Cette vision, qui peut sembler banale pour le lecteur moderne, spécialement pour un croyant, n'était pas évidente du tout pour le peuple d'Israël lorsqu'il se trouva brutalement confronté à la culture et la religion de la Mésopotamie. Celle-ci possédait en effet différents «mythes de création» dans lesquels les dieux locaux étendaient leur domination sur l'univers qu'ils avaient créé. C'était une culture fortement supérieure à celle d'Israël et, de plus, il s'agissait de la culture des vainqueurs.

Malgré cela, le texte de Genèse 1 affirme la supériorité du Dieu d'Israël sur toutes les divinités de la Mésopotamie (et des autres

nations). Bien plus, ces divinités sont en réalité des «créatures» du Dieu d'Israël. Les astres, par exemple, sont créés par Dieu au quatrième jour de la création (Gn 1,14-19). Or les divinités mésopotamiennes étaient en bonne partie identifiées avec les astres (le dieu Shamash était le soleil, le dieu Sin était la lune, la déesse Ishtar était la planète Vénus, etc.). Même les monstres marins — qui apparaissent dans certains mythes mésopotamiens sur la création — sont créés par Dieu au cinquième jour (Gn 1,21). La conclusion du raisonnement est évidente : si le Dieu d'Israël a créé les astres et s'il existait avant eux, la religion d'Israël n'a rien a envier à la religion de la Mésopotamie qui vénère ces astres. Le fait est bien connu, mais il vaut la peine de souligner que la foi d'Israël a survécu aux épreuves de l'exil grâce à cet effort de réflexion théologique.

Troisième point.

La destruction de Samarie en 721 avant J.-C., puis celle de Jérusalem en 586 avant J.-C., ont été des expériences dramatiques et traumatisantes. Nombreux furent ceux qui «perdirent la foi», comme on dirait aujourd'hui, ou du moins qui virent leurs espoirs détruits par un Dieu qui semblait avoir abandonné son peuple à son triste sort. Selon le texte d'Ézéchiel 37,11, de nombreux déportés étaient plus que découragés et disaient : «Nos os sont desséchés, notre espérance est détruite, c'en est fait de nous.» Le texte d'Isaïe 49,14, qui remonte à la même époque, met des mots semblables dans la bouche de Jérusalem : «YHWH m'a abandonnée, mon Seigneur m'a oubliée» (voir aussi Is 40,27).

Pour combattre le désespoir et le découragement largement répandus parmi les Israélites, le texte de Genèse 1 reprend les choses à partir des origines du monde pour montrer que le «mal» ne fait pas partie du plan divin. Le monde créé par Dieu est entièrement positif. En fait, le texte de Genèse 1 ne contient aucune négation. Par sept fois (chiffre sacré), le texte répète que «Dieu vit que [ce qu'il avait fait] était bon» (1,4.10.12.18.21.25.31). La dernière fois il dit même que «Dieu vit que tout ce qu'il avait fait était *très* bon» (1,31). Cela signifie donc

que la racine de toute chose et de tout être en ce monde est saine. Si la corruption, la mort et le mal existent, ils sont arrivés en un second temps. Il suffit (pour ainsi dire) de «creuser» sous la corruption et la perversité présentes dans l'univers pour retrouver une couche intacte de la création telle qu'elle est sortie des mains de Dieu à l'aube de l'univers. C'est sur ce fondement qu'Israël peut reconstruire son espérance en un avenir meilleur.

Quatrième point.

Une quatrième affirmation met radicalement en question le sens de supériorité que certains peuples comme les Assyriens ou les Babyloniens ne pouvaient manquer de développer après avoir fondé d'immenses empires. Israël, de son coté, devait tout naturellement éprouver un profond complexe d'infériorité après avoir été conquis et annexé. Encore une fois, le texte biblique critique radicalement la mentalité contemporaine. Pour ce faire, Genèse 1 montre clairement que les hommes sont tous égaux. En effet, les plantes et les animaux sont créés «selon leurs espèces» (1,11-12.21.24-25), mais ce n'est pas le cas lorsque Dieu crée le premier couple humain (1,26-27). Les humains n'ont pas été créés «selon leurs espèces», mais «à l'image de Dieu, comme à sa ressemblance». Il n'y a donc pas de «races humaines», et personne ne peut prétendre appartenir à une «race supérieure». Tous sont égaux parce que tous sont créés à l'image de Dieu lui-même (cf. 5,1). En outre, tous les hommes portent en eux quelque chose de «sacré» et d'inviolable.

Cinquième point.

Le texte a été imaginé et peut-être même rédigé pendant qu'Israël se trouvait loin de sa terre. Peut-être a-t-il été écrit après la fin de l'exil, lorsque les premiers déportés s'acheminèrent à nouveau vers la terre d'Israël. Quoi qu'il en soit, à cette époque Israël ne «possède» pas sa terre : ou bien il se trouve encore à Babylone, ou bien il est en train de

retourner vers une terre qui fait désormais partie de l'Empire perse. En outre, Israël n'a plus de temple ou n'a pas encore reconstruit son temple, c'est-à-dire qu'il ne dispose pas d'un «lieu sacré» pour célébrer son Dieu.

Le texte de Genèse 1 propose une solution assez originale à ce problème : il affirme que le «temps» prévaut sur l'«espace». Par exemple, trois jours entiers sont consacrés exclusivement au temps, les trois jours les plus importants de la semaine : le premier, le quatrième — juste au milieu de la semaine — et le septième et dernier jour. Au premier jour, Dieu crée le rythme primordial du temps, c'est-à-dire l'alternance du jour (lumière) et de la nuit (ténèbres) (Gn 1,3-5). Au quatrième jour, le jour central de la semaine, Dieu installe la «grande horloge» de l'univers pour scander le rythme de l'année, l'horloge des astres qui permettait de fixer le calendrier (1,14-19). Comme on le sait, le calendrier est une des importantes découvertes de la Mésopotamie. Genèse 1 reprend et interprète ces données pour dire que le Dieu d'Israël est le Seigneur du temps et de l'histoire.

Enfin, au septième jour, Dieu se repose (2,1-3). En ce jour, donc, il n'y a aucune activité divine. Dieu, et Dieu seul remplit le septième jour par sa présence et c'est pourquoi «il consacre» et «il bénit» ce jour (2,3). De la sorte, Dieu habite le temps avant d'habiter dans un temple et Israël peut rencontrer et vénérer son Dieu sans posséder un «lieu sacré».

Ces cinq points mis ainsi en exergue nous mènent à la conclusion suivante : la théologie du récit, dans toute sa richesse, appartient certainement à une période tardive de l'histoire d'Israël et il serait imprudent de vouloir faire remonter ces idées à des périodes plus anciennes sans éléments solides et indiscutables.

II. LE DÉLUGE (Gn 6 – 9)

Le récit du déluge pose un problème particulier. Selon la Bible, le déluge a détruit l'humanité entière. Il s'agit donc d'un phénomène

universel. Sera-t-il possible de trouver des traces d'un tel phénomène? D'un côté, l'étude des religions et des traditions populaires du monde entier semble confirmer une telle idée. Il existe effectivement des récits semblables à celui de la Bible non seulement dans le Proche-Orient ancien, spécialement en Mésopotamie, mais aussi sur tous les continents : en Amérique du Nord, en Amérique centrale et en Amérique du Sud, en Europe, en Afrique, en Inde, en Chine, etc. Il semble donc que la «mémoire collective» de l'humanité ait conservé le souvenir de ce déluge universel.

Mais un autre élément nous oblige à corriger cette première impression positive. L'analyse scrupuleuse des récits du déluge qui ont été retrouvés en Mésopotamie — c'est-à-dire dans une culture voisine de celle de l'Israël biblique — conduit à une conclusion très sobre : à la base de ces récits il y a un phénomène bien connu dans les grandes plaines de cette région : la crue annuelle des deux fleuves de la Mésopotamie, le Tigre et l'Euphrate. Cette crue printanière, parfois plus importante que d'autres, est la conséquence des chutes de pluie et de la fonte des neiges sur les hauts plateaux de l'Anatolie orientale. Les archéologues ont retrouvé dans une ville de la Mésopotamie une couche de boue de plus de deux mètres consécutive à une inondation aux proportions insolites.

Quoi qu'il en soit, il est très difficile de retrouver «un» déluge unique qui puisse être celui que la Bible décrit, car il y en a eu beaucoup en Mésopotamie. La présence de récits semblables dans différentes parties du monde confirme seulement une chose : l'histoire du déluge fait partie du patrimoine religieux universel. Ce n'est pas un «monopole» de la Bible. C'est pour cette raison, entre autres, qu'il est difficile de repérer un seul événement historique qui puisse avoir été à l'origine du récit biblique.

D'ailleurs, il faut reconnaître que les récits bibliques doivent énormément aux récits mésopotamiens. Sur différents points, les équivalences entre les récits sont surprenantes : de part et d'autre, il est question d'une arche, d'une inondation, du salut d'une seule famille, de l'envoi d'oiseaux à la fin du déluge et d'un sacrifice final. Le «modèle» du récit biblique est donc, selon toute probabilité, un récit mésopotamien ou une tradition mésopotamienne, et non l'exact

compte rendu d'une expérience vécue. Nous sommes donc à nouveau assez loin d'un «récit historique» au sens moderne du terme. Par ailleurs, le récit contient une profonde réflexion théologique.

Le récit du déluge, comme celui de la création, doit aussi être resitué dans son cadre historique pour être mieux compris. Ce contexte est la période exilique et postexilique. Un nombre croissant d'exégètes est en effet convaincu que tout le texte, avec ses diverses composantes, est tardif. Israël est entré en contact avec les récits mésopotamiens du déluge pendant l'exil, il s'est ensuite approprié ce récit pour l'adapter à ses besoins. Dans la Bible, le protagoniste du déluge est Noé, un personnage traditionnel du «folklore», connu comme «juste» à l'instar de Job et de Daniel (voir Ez 14,14.20; cf. Gn 5,29). Il convenait donc fort bien pour remplir ce rôle et remplacer des héros mésopotamiens tels que Ut-napishtim ou Atrahasis. Pour le reste, le récit biblique reprend le canevas des récits mésopotamiens.

Le récit comme tel cherche à répondre à une question fondamentale à l'époque de l'exil : à quelles conditions l'univers peut-il survivre? Qui empêchera qu'une catastrophe cosmique puisse faire disparaître le monde? Pour celui qui perçoit l'analogie entre le déluge et l'exil, la question prend une nuance supplémentaire et devient : «Vivrons-nous une fois encore une catastrophe semblable à la destruction de Jérusalem, au sac du temple et à la fin de la monarchie?»

La réponse à cette question est double. La partie la plus ancienne du récit, qui est (de toute façon) exilique ou postexilique, suggère que la survie du monde dépend exclusivement de la grâce de Dieu qui conclut une alliance inconditionnelle avec le «juste» Noé et sa famille, et promet de ne jamais plus envoyer un déluge pour détruire le monde (Gn 6,18; 9,8-17). Le signe de cette alliance est l'arc-en-ciel (9,12-17). Du point de vue humain, il a suffi d'un seul juste comme Noé pour permettre que le monde se sauve, puisque Dieu a conclu une alliance de grâce avec celui-ci.

La seconde réponse, plus tardive, est donnée après la reconstruction du temple et le rétablissement du culte (520-515 av. J.-C. environ). Pour les textes de cette époque, ajoutés au premier récit, l'existence du monde dépend du culte. Dieu promet de ne plus jamais détruire l'uni-

vers parce qu'il agrée le sacrifice de Noé (8,20-22). La leçon est claire : le culte est condition de survie pour Israël.

Les deux réponses sont complémentaires. Si la première insiste sur la grâce divine, la seconde souligne la nécessité de la réponse humaine et, dans ce cas, du culte.

Un dernier élément mérite d'être mentionné. Pour Genèse 6, la cause du déluge est à rechercher dans le cœur humain. Ce qui peut mettre en danger l'existence même de l'univers, c'est donc la perversité du cœur de l'homme (6,5 ; cf. 8,21). Une autre partie du texte, plus ancienne, parle plus précisément de la «violence» qui a envahi tout l'univers (6,11.13).

Comment affronter le problème de cette violence? Le récit offre encore une fois deux réponses complémentaires. La première se trouve en Genèse 9,2-3 : les hommes pourront manger de la viande, c'est-à-dire que la «violence» s'exercera contre les animaux et non contre d'autres hommes. La deuxième réponse se trouve en 8,20-22 : la violence sera canalisée par le culte. L'offrande d'«animaux purs» est un acte «violent», mais ritualisé et donc socialement acceptable et légitime. La violence canalisée et «légitimée» de cette façon n'est plus destructrice, mais contribue à «pacifier» la société (M. Girard).

Conclusion. Le récit du déluge peut difficilement être considéré comme un récit «historique». Il s'agit plutôt d'une «parabole théologique» sur les menaces qui pèsent sur l'univers et sur les moyens de sauver cet univers de la destruction.

III. LA TOUR DE BABEL (Gn 11,1-9)

Le récit de Genèse 11,1-9, communément intitulé «La tour de Babel», ne parle pas seulement d'une tour, mais de la construction d'une ville avec une tour. Le nom «Babel» est certainement connu et l'identification de cette ville ne pose aucun problème. Il s'agit bien entendu de Babylone. La vraie difficulté se trouve ailleurs. Le récit précise que la ville et la tour ont été abandonnées avant d'être achevées.

Or, l'on sait que la ville de Babylone a été détruite et saccagée plus d'une fois. Mais il n'existe aucun document ou aucune preuve archéologique qui puisse corroborer le récit biblique lorsqu'il affirme que la ville est restée inachevée.

Par ailleurs, de nombreux rois assyriens ont conquis un grand empire et fondé ensuite une nouvelle capitale. Une ville, en ce temps-là, était toujours dotée d'une citadelle (une «forteresse» ou un «château»). Le récit biblique s'appuie sans doute sur ces souvenirs, plutôt que sur un événement particulier et plus ou moins facile à identifier. En d'autres termes, tout comme le récit du déluge, le récit de la tour de Babel décrit un événement «typique» et «emblématique».

Les villes grandioses et imposantes de la Mésopotamie, avec leurs constructions colossales, villes où se croisaient des foules grouillantes provenant des différentes parties de l'empire et parlant diverses langues, pouvaient exercer une grande fascination sur les Israélites qui bien entendu ne connaissaient rien de semblable. La brève anecdote de Genèse 11,1-9 «démythifie» avec ironie la puissance babylonienne, totalitaire et impérialiste, pour en montrer les limites et en annoncer la fin.

S'il en est bien ainsi, le récit, dans sa rédaction actuelle, peut difficilement être antérieur à l'exil, parce que c'est seulement à cette période qu'Israël a connu les grands empires de la Mésopotamie. L'anecdote veut montrer le sort qui est réservé à ce monde totalitaire et impérialiste. Un tel «rêve» d'unité, réalisé au détriment des différences culturelles, est irrémédiablement voué à la faillite. Telle est la leçon qu'il faut tirer de ce texte qui joue sans cesse sur les mots et manie une ironie subtile. C'est ainsi qu'en finale il fait dériver le nom «Babel», qui devrait être synonyme de «grande puissance», d'une racine qui signifie «confusion».

Chapitre III

ABRAHAM ET LES PATRIARCHES : ACTEURS DE L'HISTOIRE OU FIGURES LÉGENDAIRES?

I. INTRODUCTION : LES RÉCITS PATRIARCAUX ET LE DÉBUT DE L'«HISTOIRE D'ISRAËL»

De nombreux auteurs pensent, à juste titre, que les récits de Genèse 1 – 11, c'est-à-dire les récits sur la création du monde, Caïn et Abel, le déluge et la tour de Babel, n'appartiennent pas à l'histoire proprement dite, mais à une sorte de préhistoire de l'univers. Étant donné que ces récits traitent essentiellement de l'origine de l'univers, ils ne peuvent pas être des récits «historiques» au sens strict du terme. Ils contiennent de nombreux éléments «sapientiaux», parce qu'ils veulent «expliquer» l'origine du monde ou la condition humaine, mais ils ne veulent pas «décrire» exactement cette origine. Autrement dit, Genèse 1 – 11 veut expliquer le «pourquoi» de notre monde, mais ne veut pas expliquer «comment» il a vu le jour.

Avec Abraham, pensent certains, nous entrerions dans un monde différent et nous marcherions sur un terrain plus sûr. Abraham, en effet, est un individu, non plus un «type». Les récits sont également plus détaillés et leur cadre plus précis. Leur style est différent, plus concret et plus éloigné de celui de la «mythologie». L'«histoire» en tant que telle commencerait donc lorsque commence l'histoire d'Israël. La chose serait d'un grand intérêt théologique, puisque cela signifierait que la naissance du genre littéraire de l'histoire coïncide avec l'apparition de l'ancêtre d'Israël sur la scène universelle.

Cependant, la situation est moins simple qu'il n'y paraît à première vue. En effet, une enquête sur ce que l'archéologie et l'histoire du Proche-Orient ancien peuvent nous dire sur les patriarches se révèle assez décevante.

II. L'HISTORICITÉ DES PATRIARCHES OU DE L'ÉPOQUE PATRIARCALE

1. Les maigres traces laissées par les patriarches dans l'histoire.

Tout d'abord il n'y a pas de traces des patriarches bibliques dans les documents contemporains. Aucune inscription, aucun document et aucun monument ne parle d'Abraham[1], de Sarah, d'Isaac, de Rébecca, d'Ésaü, de Jacob, ni de leurs familles. Ils n'ont laissé ni écrits ni inscriptions car, selon toute probabilité, ils n'écrivaient pas. De plus, comme ils vivaient sous tente, il est difficile de retrouver des traces de leurs habitations. Selon les récits bibliques, ils n'ont pas construit de monuments, hormis quelques autels (Gn 12,7.8; 13,18; 22,9; 26,25; 33,20; 35,3.7), des stèles (28,18; 31,45.51; 35,14.20) et des tombes (cf. Gn 23; 25,9; 35,8.20; 49,30-32). Or, les archéologues n'ont identifié avec certitude aucun de ces monuments. À cela s'ajoute qu'un certain nombre des textes qui mentionnent ces constructions sont relativement tardifs.

2. Historicité d'une époque patriarcale?

Il n'est donc pas facile de retrouver des patriarches dans les documents de l'époque. Sur base de coutumes caractéristiques, quelques

1. Le pharaon Shéshak (950-926 av. J.-C.) mentionne parmi ses conquêtes dans le sud de Juda une «forteresse de Ab(i)ram» ou «champ de Ab(i)ram». Certains voient dans ce nom l'équivalent d'Abraham, mais cette hypothèse est très controversée.

exégètes ont alors tenté de prouver à tout le moins l'historicité d'une «époque patriarcale» (W.F. Albright et son école). Par exemple, c'est uniquement dans les récits patriarcaux qu'est mentionnée la possibilité, pour une femme sans enfants, de donner une de ses servantes à son mari. Le fils ou les fils nés de cette union sont considérés comme fils légitimes de l'épouse. C'est ce qui se passe dans le cas d'Abraham et Agar, servante donnée par Sarah à son mari. De cette union naît Ismaël (Gn 16). Léa et Rachel, les deux épouses de Jacob, donneront toutes deux leurs servantes, Bilha et Zilpa, à leur mari dans des circonstances semblables (Gn 29 – 30). Elles ont connu des moments de stérilité et elles ont résolu de cette manière la difficulté d'avoir des enfants. Ce sont par ailleurs les deux seuls cas où l'on mentionne cette coutume. Celle-ci serait, par conséquent, caractéristique d'une période déterminée de l'histoire d'Israël. Certains documents mésopotamiens du deuxième millénaire avant J.-C. contiennent, selon ces mêmes exégètes, des contrats similaires. Il s'agirait là d'une pièce importante à verser au dossier de l'ancienneté des traditions patriarcales. Cependant, un examen plus rigoureux des contrats mésopotamiens a révélé que cette comparaison ne tient pas (Th. L. Thompson, J. Van Seters et d'autres).

3. Une ancienne «religion des patriarches» ou une «religion de la famille»?

D'autres auteurs (par exemple Albrecht Alt en Allemagne) ont affirmé que la religion des patriarches possède certaines particularités qui la distinguent d'autres formes de la religion d'Israël. La plus importante serait le culte du «Dieu du père» ou du «Dieu des pères» (voir Gn 26,24; 28,13; 31,53; 32,10; 46,1; Ex 3,6). Contrairement aux divinités cananéennes, liées à des sites et à des temples, le Dieu des patriarches serait en premier lieu lié aux personnes. Ce genre de religion serait typique des nomades.

La théorie, toutefois, a été fortement contestée (M. Köckert). Les textes bibliques et les parallèles extra-bibliques datent en effet d'une époque récente. Les inscriptions extra-bibliques remontent à l'époque

des Nabatéens (derniers siècles avant notre ère). En ce qui concerne les textes bibliques, leur but est avant tout de montrer la continuité entre le Dieu des trois patriarches et le Dieu de l'exode. Ces textes sont pour la plupart tardifs et ont été rédigés pour créer un lien théologique et littéraire entre les différentes parties du Pentateuque actuel, surtout entre les récits de la Genèse et ceux de l'Exode. Il n'est donc pas possible d'en tirer grand-chose sur une éventuelle religion antique propre aux patriarches.

D'autres études récentes (R. Albertz) démontrent en revanche que la religion des patriarches n'est pas à situer à une époque particulière de l'histoire d'Israël. Il s'agirait plutôt d'un genre de religion caractéristique de la famille étendue. En bref, la religion de la famille est plus personnelle et moins anonyme que la religion officielle. Le Dieu de la famille ou du clan est celui d'un ancêtre; il ne s'agit pas vraiment du Dieu de l'univers ou du Dieu de toute une nation. Ce Dieu de la famille est proche et il soutient ses fidèles à travers toutes les vicissitudes de la vie quotidienne. Ce Dieu conclut normalement avec les ancêtres de la famille une alliance unilatérale, c'est-à-dire inconditionnelle. Ce Dieu promet assistance sans rien demander en retour. Pour cette raison, le Dieu des patriarches est un Dieu de bonté et de mansuétude, toujours prêt à porter secours, et qui semble fermer les yeux face aux faiblesses (morales) de ses élus. Par exemple, Dieu afflige le pharaon de plaies lorsque ce dernier prend dans son harem Sarah, alors qu'il ne savait pas qu'elle était la femme d'Abraham. Par contre il ne punit pas Abraham pour avoir menti en disant que Sarah était sa sœur, exposant ainsi le pharaon à commettre l'adultère (Gn 12,10-20). Le même Dieu promet de protéger Jacob durant tout le voyage qui le mène chez son oncle Laban (Gn 28,15), mais il ne dit rien sur la raison de ce voyage. Jacob a en effet volé la bénédiction à son frère Ésaü grâce à une tromperie imaginée par sa mère Rébecca (Gn 27). Cette «double morale» est caractéristique des récits patriarcaux, comme la «religion de la famille». Cependant, la «justice» triomphe très souvent, mais à long terme : Abraham sera expulsé d'Égypte; Jacob restera vingt ans loin de chez lui et sera trompé à son tour par son oncle Laban.

Ces réflexions tendent à montrer que la religion des patriarches n'est pas caractéristique d'une époque particulière de l'histoire d'Israël, mais

bien d'une couche sociale. La religion des patriarches «précède» la religion de la nation (la religion de Moïse) seulement parce que la Bible considère ce niveau de la foi en Dieu comme plus fondamental. Même saint Paul affirmera que la foi précède la loi, tout comme Abraham précède Moïse. La religion de l'alliance unilatérale précède celle de l'alliance conditionnelle, parce que la grâce de Dieu précède les exigences de la loi et de la morale. L'antériorité est donc plus théologique que proprement chronologique.

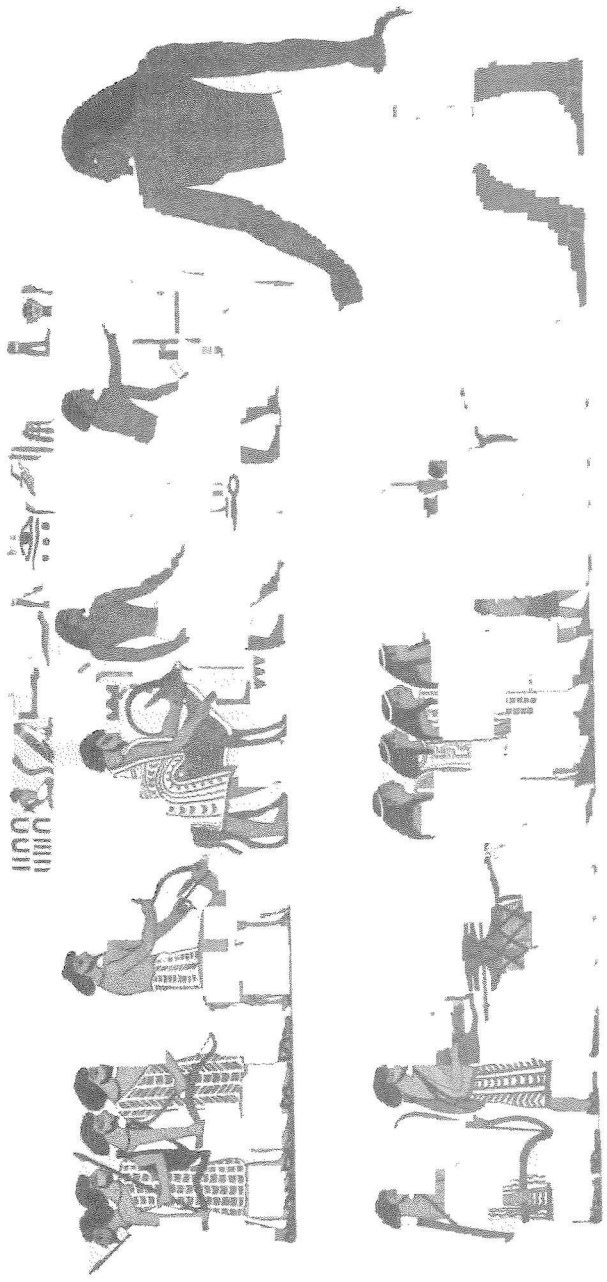
Du point de vue historique, cela signifie donc que la religion des patriarches a existé, sous diverses formes, durant toute l'histoire d'Israël parce qu'elle est liée non pas à une époque, mais à l'institution de la famille étendue en tant que telle, une institution typique de toute l'Antiquité.

4. Le monde des nomades et l'histoire.

Il existe donc une difficulté de fond à propos de l'histoire des patriarches. Leur manière de vivre est celle des nomades ou des semi-nomades qui se déplacent avec leurs troupeaux à la recherche de pâturages. Ils vivent sous des tentes (Gn 12,8-9; 13,3.12.18; 18,1.6.9.10; 24,67; 25,27). Genèse 18 permet aussi de connaître avec suffisamment de précision le régime alimentaire des patriarches : la viande était servie à des occasions exceptionnelles, elle était accompagnée de galettes cuites sur la pierre et on buvait essentiellement du lait (Gn 18,6-8). Le vin, par contre, apparaît seulement dans le régime des sédentaires (Gn 14,18). Ce type de culture nomade a duré des millénaires. Les actuels Bédouins du désert vivent encore plus ou moins comme les patriarches bibliques. Il n'est donc pas possible de déterminer avec certitude l'époque patriarcale uniquement sur base de certaines coutumes ou d'un certain mode de vie. Tout ceci oblige à une grande prudence lorsque se pose la question de l'historicité des récits sur les ancêtres d'Israël.

5. Les patriarches et l'Égypte.

De temps en temps les introductions à la Bible reproduisent quelques-unes des peintures retrouvées dans une ancienne tombe égyptienne à Beni Hasan qui représentent un groupe de Sémites asiatiques à leur arrivée en Égypte. Les animaux de somme sont des ânes. Ces Sémites portent des offrandes, parmi lesquelles des chèvres de leurs troupeaux. Ils transportent aussi des instruments de musique et des armes. Selon certains spécialistes (W.F. Albright et son école), la peinture reproduite ci-contre serait une illustration des migrations des patriarches. C'est ainsi qu'il faudrait imaginer l'arrivée d'Abraham ou des frères de Joseph en Égypte (Gn 12,10-20; 42; 43 et 46 – 47).



→

Peinture murale de la tombe d'un officier (gouverneur) du pharaon Setrosis II, nommé Khnum-othep. La tombe est située à Beni Hasan. Date : 1890 avant J.-C. environ. Le gouverneur est le personnage de grande taille sur la droite de la peinture. Selon les canons de la peinture égyptienne, la grandeur du personnage est proportionnelle à son importance. Même sa robe blanche et en partie diaphane est typique des personnages de l'aristocratie. Le groupe des Sémites (peut-être s'agit-il d'Amorrites) est précédé par deux serviteurs égyptiens qui portent des habits blancs et qui sont eux aussi légèrement plus grands que les Asiatiques. L'inscription qui se trouve en haut de la peinture explique la scène : «Arrivée de la peinture noire pour les yeux qui lui a été amenée par trente-sept Asiatiques». La barbe est un signe caractéristique des Asiatiques, tout comme les habits aux couleurs bariolées. Le chef de la délégation suit immédiatement le second serviteur égyptien, il s'incline en un geste de salut respectueux et présente en cadeau un bouquetin domestiqué. Son nom est inscrit devant lui : «le chef Ibsha». Le bâton recourbé que l'on voit au-dessus des cornes du bouquetin est le symbole égyptien traditionnel pour indiquer un prince asiatique ou bédouin. Ibsha tient dans la main gauche un bâton assez semblable. Dans la procession qui suit on reconnaît des hommes, des femmes et des enfants. Les hommes portent des arcs et des flèches, des lances et des bâtons, tandis que l'avant-dernier homme joue de la lyre à huit cordes. Les ânes portent des fardeaux, entre autres des outres et une lance. Le chef Ibsha et l'homme qui le suit avec une chèvre sont pieds nus, peut-être en signe de respect, tandis que l'on peut observer que les hommes et les femmes portent différents types de chaussures. Le gouverneur Khnum-othep porte de très fines sandales et ses serviteurs sont eux aussi pieds nus.

Source : Atlas van de Bijbel, p. 38, n. 121.

Mais la chose est loin d'être certaine. Les documents égyptiens, et particulièrement ces peintures, témoignent seulement du passage habituel de groupes asiatiques en Égypte. Sur base de ces maigres documents, il n'est pas possible de déterminer à quelle époque particulière de l'histoire égyptienne certains groupes spécifiques de nomades ou semi-nomades provenant du pays de Canaan seraient descendus en Égypte pour s'y établir. Il y a quelques années encore, il était habituel de parler à ce propos des Hyksos, une peuplade asiatique qui a réussi à gouverner l'Égypte pendant presque deux siècles (1730-1550 av. J.-C.). Les migrations patriarcales seraient à mettre en relation avec l'invasion de l'Égypte par ces Hyksos, tout comme l'exode serait peut-être en relation avec leur expulsion. Mais les points de contact entre les textes bibliques et les documents égyptiens sur les Hyksos sont trop vagues pour permettre de tirer des conclusions sûres à ce propos.

Il n'y a aucune trace d'un personnage nommé Joseph dans les listes des fonctionnaires égyptiens. Les chapitres sur le séjour de Joseph en Égypte (Gn 39 – 50) pourraient donner à penser que nous sommes dans un monde bien connu parce que ces récits supposent une certaine connaissance des coutumes égyptiennes. Ils mentionnent, par exemple, le fait que les Égyptiens ne veulent pas manger avec les étrangers (Gn 43,32) ou avaient les pasteurs en abomination (Gn 46,34). L'histoire de Joseph contient également un mot qui pourrait être égyptien (Gn 41,13 : «Abrek», un mot crié devant le char de Joseph). Cependant, la traduction est incertaine et l'origine du mot est très discutée. Tout compte fait, la connaissance de l'Égypte que suppose l'histoire de Joseph reste très approximative. Les auteurs de Genèse 37 – 50 connaissent de l'Égypte ce que tout habitant du pays de Canaan un peu cultivé pouvait savoir. Ils n'ont donc pas nécessairement dû vivre en Égypte à une période particulière pour pouvoir parler de ce pays comme ils le font là.

6. Un argument en faveur de l'historicité des patriarches.

Les spécialistes peuvent invoquer un seul argument assez solide en faveur de l'historicité des figures patriarcales : ce sont des ancêtres et il est difficile d'«inventer» les ancêtres d'un peuple. Si la figure n'est pas bien ancrée dans la tradition d'un peuple donné, elle pourra difficilement être acceptée et encore moins devenir partie du patrimoine littéraire de ce peuple. Selon cette ligne d'argumentation, les patriarches bibliques seraient donc des figures populaires connues au moins dans certaines régions d'Israël. Il est même probable que chacun des patriarches ait eu une «patrie» différente. Les figures d'Abraham et de Sarah, par exemple, sont liées tout particulièrement à Hébron (ou Mamré, près d'Hébron; voir Gn 13,18; 14,13; 18,1; 23,2.17). La figure d'Isaac semble se situer plus au sud, dans la région de Bersabée, à la frontière du Néguev (Gn 24,62; 25,11; 26,33; cf. 34,27 qui est cependant un texte tardif, puisqu'il appartient à la source «sacerdotale» postexilique). Jacob, par contre, est lié aux tribus du Nord. Après son séjour chez son oncle Laban à Haran, il voyage notamment entre Sichem et Béthel (Gn 28,19; 33,18; 35,1.16).

Toutefois, cet argument invoqué par les spécialistes à propos des patriarches est assez formel. S'il permet de retrouver la racine populaire et traditionnelle des récits, il n'autorise pas à affirmer grand-chose sur l'historicité des récits eux-mêmes. Quand est-ce que ces figures sont devenues les ancêtres du peuple? Quand s'est établie la généalogie que nous connaissons, c'est-à-dire, dans l'ordre, Abraham, Isaac et Jacob? Abraham a-t-il toujours été le «père» d'Isaac et le «grand-père» de Jacob? Isaac et Rébecca sont-ils «depuis toujours» les parents de Jacob et d'Ésaü? Jacob a-t-il toujours été le père des douze fils qui ont donné leurs noms aux douze tribus d'Israël (c'est-à-dire les ancêtres «éponymes» des douze tribus)? Les réponses à ces questions comme à tant d'autres restent forcément très vagues. Il existe sans conteste un «fondement» à ces récits dans le patrimoine populaire de ce qui est devenu le «peuple d'Israël», mais il est bien difficile de le dégager de tout ce que la Bible a ajouté au cours des siècles afin de célébrer ces figures particulièrement importantes pour son identité culturelle et religieuse.

III. LA DATE DE RÉDACTION DE CERTAINS TEXTES CLÉS

Toujours à propos des récits sur les ancêtres d'Israël, il faut ajouter une dernière donnée. Beaucoup de textes fondamentaux de ces chapitres de la Genèse se sont révélés tardifs, c'est-à-dire qu'ils ont été rédigés après l'exil. L'image d'un Abraham «pèlerin» qui vient de Ur en Chaldée pour s'établir en terre de Canaan (Gn 11,28.31; 12,1-3; 15,7) est très connue. Or, l'appel d'Abraham (Gn 12,1-3), texte clé du livre de la Genèse et petit joyau de théologie vétéro-testamentaire, est aujourd'hui considéré comme postexilique. Le but de ce passage est de présenter Abraham comme l'ancêtre de la communauté qui est revenue de Babylone pour reconstruire Jérusalem et son temple. Abraham a été appelé par YHWH, le Seigneur d'Israël, et a laissé sa patrie pour aller vers une terre inconnue, la terre promise (Gn 12,1). Abraham a obéi (Gn 12,4a), et c'est pourquoi Dieu l'a béni. Le message est clair : la bénédiction promise à Abraham vaut également pour tous ceux qui sont revenus de la Mésopotamie après l'exil pour s'établir dans la terre de Canaan.

En réalité les textes qui affirment qu'Abraham est venu de Chaldée sont peu nombreux. Abstraction faite de Genèse 11,28.31 et 12,1-3, le thème se retrouve en Genèse 15,7 et dans le texte tardif de Néhémie 9,7. Tous ces textes sont récents. De plus — et ceci est un argument de poids — les autres récits sur Abraham ne font aucune allusion à son origine mésopotamienne. Abraham vit en terre de Canaan comme s'il s'agissait de sa «patrie». Il n'est jamais considéré comme un étranger et ne se comporte pas comme tel, sauf dans le récit postexilique de Genèse 23. Il vit plutôt comme un nomade qui se déplace avec ses troupeaux selon les nécessités du moment. Lorsque la famine règne (Gn 12,10), il ne retourne pas «chez lui», en Mésopotamie, mais il descend en Égypte (Gn 12,10-20) ou en Philistie (Gn 20). Le récit de Genèse 24, où le serviteur d'Abraham retourne à Haran pour trouver une épouse pour Isaac est un texte très tardif. Il utilise, par exemple, l'appellation divine «Dieu du ciel» (Gn 24,7) que nous retrouvons

dans l'édit de Cyrus (2 Ch 36,23; Esd 1,2). L'expression est typique du langage de l'époque perse.

Jacob est lui aussi présenté comme un modèle aux Israélites qui sont partis en exil et qui sont invités à rentrer chez eux. Le voyage de Jacob est une préfiguration de l'«odyssée» des exilés. Par exemple, lorsque le patriarche doit aller vivre chez son oncle Laban (Gn 28,15; cf. 28,21), Dieu lui promet de le ramener dans sa terre, c'est-à-dire la terre de Canaan. L'idée du «retour» est d'ailleurs l'un des «fils conducteurs» du cycle de Jacob (Gn 31,3.13; 32,10; 33,18). Une grande partie de ces textes est d'origine rédactionnelle.

Ces quelques observations basées sur des éléments épars dans les récits sur Abraham (Gn 12 – 25) et Jacob (Gn 25 – 35) montrent suffisamment que les figures de ces deux patriarches sont, jusqu'à un certain point, le fruit d'une relecture et d'une réactualisation de textes plus anciens pour répondre aux préoccupations de la communauté rentrée à Jérusalem après la fin de l'exil, en 530 avant J.-C. environ. Cette donnée nous oblige à la prudence lorsque nous cherchons un lien possible entre les textes bibliques sur les patriarches et les mouvements de populations entre le nord de la Mésopotamie et la Syrie ou la terre de Canaan vers 1800 ou 1700 avant J.-C., date parfois proposée pour l'époque patriarcale.

IV. L'INTENTION DES RÉCITS

1. «Légendes» et personnages «légendaires».

Les récits patriarcaux sont semblables, sur bien des points, aux «légendes» et aux récits populaires (H. Gunkel). Une «légende» est un récit populaire qui a pour but premier de mettre en relief les qualités ou les actions d'un personnage illustre ou, dans d'autres cas, d'expliquer l'origine d'une ville, d'un monument ou d'un lieu de culte et de pèlerinage célèbres. La légende veut avant tout faire admirer certains personnages ou convaincre que les lieux dont elle parle ont quelque

chose de vraiment exceptionnel. Les personnages des légendes, toutefois, ne sont pas nécessairement «légendaires», c'est-à-dire «inventés» ou «fictifs» du simple fait qu'ils apparaissent dans les légendes. Par contre, une grande partie de ce qui est raconté dans les légendes est vraiment «légendaire» et il est difficile, voire même impossible dans bien des cas, de séparer les éléments légendaires des éléments strictement «historiques». C'est aussi la situation dans laquelle se trouve le chercheur qui affronte les récits patriarcaux.

2. Informer ou former?

Comme nous l'avons vu, la différence entre la documentation que les historiens ont à leur disposition et les textes bibliques sur les patriarches reste considérable. Ceci oblige à une certaine circonspection dans nos affirmations sur l'«historicité» des textes bibliques et nous oblige à les lire avec des yeux différents. Leur intention première n'est pas vraiment d'«informer» sur l'histoire, sur «ce qui s'est réellement passé». Ils veulent plutôt «former» la conscience religieuse d'un peuple. Ce deuxième but n'exclut absolument pas la présence d'éléments historiques dans les récits. Cependant, la façon de raconter est différente, car ce qui intéresse avant tout les auteurs de ces récits n'est pas l'objectivité des données, mais la signification des événements pour leurs destinataires. Le style et le genre littéraire des récits sont choisis en fonction de ce but, qu'il nous faut à présent essayer de définir avec plus de précision.

3. Pourquoi parler des ancêtres d'Israël?

Pourquoi les récits patriarcaux ont-ils été écrits? Pourquoi avoir compilé ces anciens récits et les avoir situés au début de l'histoire d'Israël? La réponse à ces questions est sans doute complexe, mais c'est elle qui permettra de résoudre maint problème rencontré jusqu'ici.

Le but premier des récits sur les ancêtres d'Israël est double. D'une part, ces récits veulent définir le peuple à partir des «généalogies».

Dans la mentalité populaire qui se reflète dans ce type de récits, c'était une manière simple et efficace pour affirmer l'identité du peuple : les Israélites se distinguent des peuples voisins comme les Ammonites, les Moabites, les Philistins, les Ismaélites, les Araméens et les Édomites parce qu'ils ont des ancêtres différents. D'autre part, cette «généalogie» fonde quelques «droits fondamentaux» des peuples, comme le droit à la terre. Seuls les descendants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ont droit à la terre de Canaan et aux autres bénédictions promises par Dieu à ces ancêtres. Les autres membres de leurs familles (Lot, Ammon, Moab, Ismaël, Esaü, etc.) ne jouissent pas de ces droits ou, du moins, pas de tous ces droits. En particulier, Dieu conclut une alliance avec les seuls Abraham, Isaac et Jacob, et c'est à eux seuls qu'il promet la possession de la terre promise (cf. Gn 17; Ex 6,2-8).

En plus de ces aspects fondamentaux, les récits ont de temps à autre une dimension «paradigmatique» ou «exemplaire». Les ancêtres sont présentés comme des modèles à suivre. Cela vaut surtout pour Abraham, mais aussi, en partie, pour Jacob. Abraham est un modèle de foi, de confiance et d'obéissance (voir surtout Gn 12,1-4a, la vocation d'Abraham, ou l'«épreuve» d'Abraham en Gn 22,1-19). Comme je l'ai déjà dit, Abraham et Jacob sont aussi présentés comme modèles à tous ceux qui sont invités à revenir d'exil dans la terre d'Israël pour accomplir le dessin de Dieu.

Jacob, pour sa part, ressemble plus aux héros populaires célébrés pour leurs prouesses ou pour leur ruse, même lorsque ces «prouesses» sont moralement discutables (cf. Gn 27). C'est ce qui a guidé les rédacteurs dans la composition des récits patriarcaux, plus que la volonté explicite de rassembler des archives historiques sur les origines du peuple élu.

Très probablement, la dernière rédaction de ces récits est postexilique, et elle remonte à l'époque où Israël ne possédait plus sa terre. Or, selon la théologie classique du Deutéronome, Israël a perdu cette terre parce qu'il n'a pas observé la loi et «rompu» l'alliance avec son Dieu (cf. Dt 28). La cause de l'exil est l'infidélité d'Israël (cf. 2 Rois 17). Reste-t-il dès lors une espérance pour Israël? Oui, répondent les récits patriarcaux (dans leur dernière rédaction), parce que la promesse de la terre est liée à une alliance plus «ancienne» que celle du Sinaï ou de

l'Horeb, alliance conditionnée par l'observance de la loi. Selon les récits patriarcaux, la promesse de la terre est liée à une alliance unilatérale et inconditionnelle que Dieu a conclue avec Abraham (cf. Gn 15 et Gn 17). Dieu promet à Abraham une terre et une nombreuse descendance, mais il ne lui demande rien en échange. Cette alliance dépend uniquement de la fidélité de Dieu à ses promesses; l'infidélité d'Israël ne peut donc l'invalider, et effectivement elle ne l'a pas invalidée. L'espérance d'Israël est donc fondée sur la grâce divine à laquelle répond la foi d'Abraham (Gn 15,6). C'est sur ce fondement indestructible qu'Israël s'est reconstitué après l'exil et c'est en grande partie ce qui explique pourquoi les récits patriarcaux ont une telle importance dans l'histoire du salut.

Chapitre IV

MOÏSE : DU HÉROS PRÉ-DAVIDIQUE AU FONDATEUR DE L'ISRAËL POSTEXILIQUE

L'événement central de la foi du peuple d'Israël est l'exode. Israël «naît» comme peuple de Dieu et comme «nation» lorsqu'il sort d'Égypte. Cependant, si nous interrogeons les sources égyptiennes et les documents de l'époque sur ces événements, le résultat, encore une fois, est plutôt maigre : les spécialistes, historiens et archéologues, n'ont pas encore réussi jusqu'à ce jour à retrouver une seule allusion claire à l'exode dans les papyrus ou dans le matériel épigraphique égyptien. Cela peut surprendre, vu l'ampleur de cet événement dans la tradition biblique, mais il en est bien ainsi.

I. LE CADRE HISTORIQUE DU RÉCIT BIBLIQUE

Il est malgré tout possible de tracer une ébauche de la situation d'Israël en Égypte grâce à des peintures, des bas-reliefs et quelques documents écrits. Cette enquête permet d'affirmer que le récit biblique est vraisemblable, mais ne permet pas — si nous sommes rigoureux dans notre recherche — de «prouver» de manière définitive et indiscutable qu'il y ait eu un exode tel qu'il est décrit dans la Bible. Des éléments solides manquent pour arriver à une pareille conclusion. Le manque de documentation ne permet pas à l'historien de reconstruire

avec certitude la séquence chronologique des événements concernant la sortie d'Égypte d'un peuple appelé Israël. Plusieurs théories existent sur le sujet, mais aucune n'a réussi à s'imposer. Dans les paragraphes suivants, je reprendrai les points essentiels du dossier pour les analyser brièvement.

II. LE PERSONNAGE MOÏSE

Le personnage de Moïse occupe une place unique dans l'histoire d'Israël. On pourrait penser qu'un personnage aussi célèbre a dû forcément laisser quelques traces dans les documents de l'époque. Mais il faut se rendre à l'évidence : aucun document extra-biblique ancien et connu ne mentionne Moïse. Son passage à la cour de Pharaon, son intervention en faveur du peuple hébreu et ses longues batailles avec le successeur de ce pharaon sont restés sans écho dans l'histoire égyptienne.

De Moïse une seule chose est certaine, du point de vue strictement historique : son nom est d'origine égyptienne. La racine *moïse* signifie en égyptien «généré par», «fils (de)». On la retrouve dans certains noms de pharaons, comme Ramsès, «fils de Ra» (le dieu soleil); Tutmosis, «fils de Thot» (dieu à tête d'ibis; dieu des scribes); Ahmosis, «fils de Ah».

Ce fait a son importance, car il permet d'affirmer que ce nom n'a pas pu être «inventé» facilement. Si les Israélites avaient eu la possibilité de se forger un héros national, ils ne lui auraient certainement pas donné un nom égyptien, mais un nom typiquement sémitique, c'est-à-dire hébreu. Moïse, par conséquent, n'est pas un personnage entièrement «inventé». Il est cependant difficile d'en dire plus. Bien évidemment, nous ne pouvons en déduire que tout ce que la Bible raconte à propos de Moïse s'est passé littéralement comme elle le décrit.

Selon toute probabilité, Moïse est devenu un personnage clé de l'histoire d'Israël à l'époque postexilique, après la disparition de la

monarchie et lorsque le peuple d'Israël dut se rendre à l'amère évidence qu'il n'y avait aucune possibilité de la restaurer, du moins dans l'immédiat. Pour contourner la difficulté, Israël rechercha dans sa tradition un fondement plus solide que la monarchie, quelque chose de plus ancien, et qui avait survécu à la catastrophe de l'exil. Ce fondement, il le trouva (ou il alla le chercher) dans la tradition mosaïque selon laquelle Israël était né et avait reçu ses institutions religieuses et civiles, au moins en partie, avant la monarchie. Pour cette raison, Israël pouvait continuer à exister sans la monarchie, et même après la monarchie. Moïse était donc indispensable à l'existence d'Israël; David, par contre, ne l'était pas.

Cette observation a une conséquence immédiate en ce qui concerne la figure biblique de Moïse. Le portrait de ce personnage est une œuvre essentiellement postexilique et la tâche de l'historien qui veut déterminer quels traits sont plus anciens, et remontent — peut-être — à la figure du Moïse historique, est plus qu'ardue.

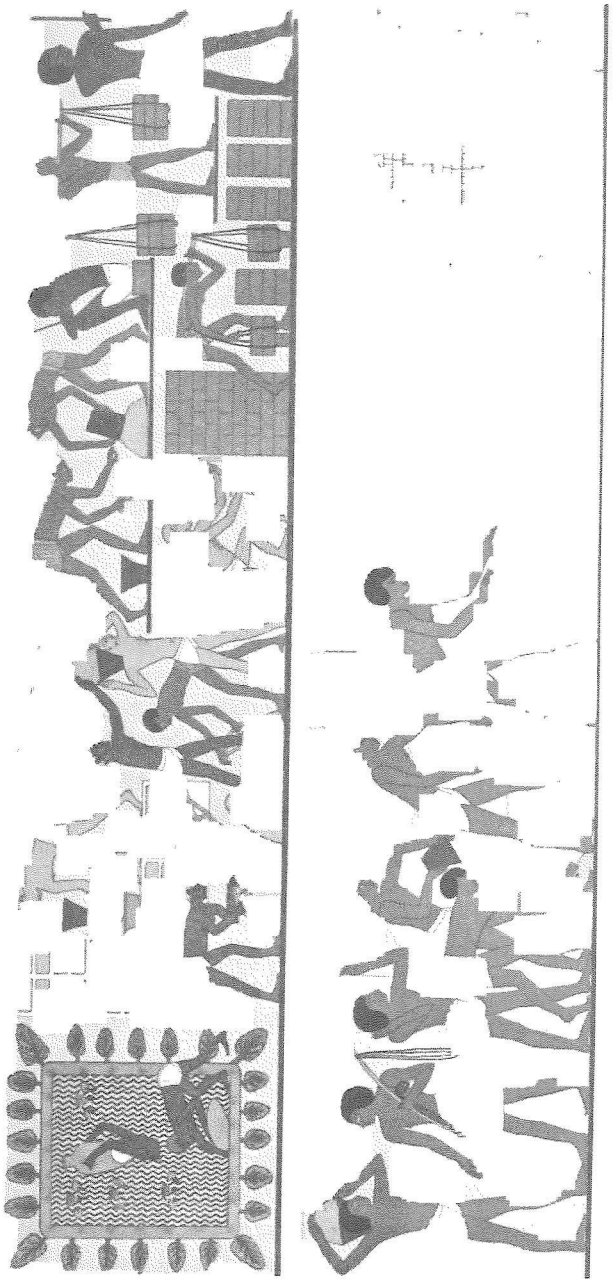
III. L'ESCLAVAGE DES HÉBREUX EN ÉGYPTE (Ex 1 et 5)

La première partie du livre de l'Exode (Ex 1 – 5) contient quelques éléments qui, du point de vue de l'histoire, sont vraisemblables. Par exemple, Exode 1 et Exode 5 parlent d'une population de Sémites qui résident en Égypte et sont obligés — pour des raisons stratégiques ou autres — de construire des villes non loin du delta du Nil. De fait, il existe des peintures égyptiennes qui représentent des esclaves d'origine sémitique ou asiatique occupés à fabriquer des briques. Nous pouvons dire avec certitude que ces esclaves sont des Sémites, parce que l'iconographie égyptienne suit des canons fixes pour la représentation des différentes races. Les Sémites, par exemple, ont une barbe, tandis que les Égyptiens sont glabres ou portent une barbe postiche; le nez et les yeux des Sémites sont eux aussi représentés de manière reconnaissable. Le récit biblique est donc vraisemblable. Cependant, ces quelques

éléments ne nous permettent pas d'aller beaucoup plus loin, parce que nous ne disposons pas de documents écrits et datables sur le sujet.

Par ailleurs, il y a eu beaucoup d'esclaves en Égypte pendant toute l'histoire ancienne de ce pays. Il ne faut donc pas s'étonner outre mesure si un petit groupe d'esclaves sémites présents en Égypte durant une période de temps limitée n'a pas mérité de figurer sur une inscription ou sur un monument. En général, les grands personnages ne s'occupent guère des esclaves.

Enfin, les villes de Pitom et Ramsès dont parle le texte biblique d'Exode 1,11 (cf. 12,37) sont connues. Mais il reste difficile d'établir un lien entre ces villes et l'emploi d'esclaves hébreux dans leur construction. Comme il fallait s'y attendre, aucune preuve certaine de ce fait n'a été retrouvée.



→

La fabrication des briques en Égypte. Tombe de Rekhmare, ministre de Tutmosis III. Date : environ 1460 avant J.-C. La peinture représente les différentes phases de la fabrication. En haut à gauche, deux esclaves puisent de l'eau dans un étang entouré de petits arbres (remarquer : la façon particulière de représenter les objets en perspective dans la peinture égyptienne antique). À côté, d'autres esclaves travaillent l'argile et la transportent ensuite dans des paniers pour la mettre dans des formes rectangulaires en bois. Ces formes restent au soleil afin de permettre à l'argile de sécher (près de l'étang). En haut à gauche les briques déjà prêtes sont transportées et utilisées pour la construction.

L'esclave qui vérifie avec un instrument la verticalité du mur est un Asiatique, car il porte une barbe caractéristique. Deux autres esclaves, dans la même partie gauche, sont probablement aussi des Asiatiques : leur teint est plus clair, la forme du nez est typique ou bien ils portent la barbe. Les surveillants sont munis de bâtons ou de fouets.

La partie inférieure représente un autre genre de construction, plus sophistiquée, avec un plan incliné. Elle est construite avec des pierres de taille, des briques et peut-être avec un genre spécial de mortier.

Source : Atlas van de Bijbel, p. 46, n. 132.

IV. LES PLAIES D'ÉGYPTE (Ex 7 – 12)

Les phénomènes, décrits dans le récit biblique, des plaies d'Égypte sont communs dans cette région. Par exemple, il est normal — ou il était normal, avant la construction du barrage d'Assouan — d'observer chaque année l'eau «se changer en sang» lorsque le Nil, grossi au printemps par les pluies tombées en Afrique centrale, transporte de l'argile rouge. Grenouilles, moustiques, mouches, sauterelles, maladies et épidémies étaient des phénomènes communs dans l'Antiquité. Seule la grêle est un phénomène très rare en Égypte, mais non pas inconnu. Le récit biblique la décrit d'ailleurs avec plus de détails, précisément parce qu'il s'agit d'un événement insolite (Ex 9,13-35). La plaie des ténèbres (Ex 10,21-27), par contre, s'explique assez facilement : il s'agit d'une tempête de sable.

La mort des premiers-nés s'explique plus difficilement, surtout si tous les premiers-nés sont morts la même nuit, y compris les premiers-nés des animaux (Ex 11,5; 12,29). Il faut, certes, tenir compte du langage hyperbolique du récit. D'autre part, le récit a probablement connu un développement. Exode 4,23 annonce uniquement la mort du premier-né de Pharaon. Le récit d'Exode 12 est probablement une amplification à partir de cette première donnée traditionnelle. Certains spécialistes ajoutent qu'il existe une maladie particulière qui atteint exclusivement les premiers-nés.

Ces quelques réflexions manifestent la précarité d'une recherche strictement historique sur les plaies d'Égypte. Les tentatives à ce propos n'ont pas manqué et les revues à grand tirage publient régulièrement des articles sur ce sujet. Mais, je l'ai déjà dit, les phénomènes décrits sont trop communs ou décrits de façon trop générique pour pouvoir être situés dans le temps avec toute la rigueur requise par une enquête historique sérieuse. Encore une fois, l'historien honnête reconnaît qu'il arrive à une probabilité, mais non pas à une certitude.

En réalité, le récit contient un élément unique, mais qui n'est pas exactement d'ordre «historique»; c'est-à-dire qu'il ne fait pas partie de

la simple chronique des événements. Il s'agit d'une réflexion sur le pouvoir de YHWH, Seigneur d'Israël, qui s'étend jusqu'en Égypte. En d'autres termes, le Dieu d'Israël démontre dans ce récit qu'il est le vrai souverain d'Égypte et qu'il a un pouvoir «supérieur» à celui du pharaon. En fait, ce pouvoir est d'un autre ordre : YHWH est le Seigneur de la nature. Pour cette raison le récit biblique a choisi un «genre littéraire» différent du simple compte rendu, plus adapté à transmettre un message de foi. Il ne s'est pas contenté d'une série d'informations sèches et neutres sur les événements. Ce choix complique peut-être la tâche de l'historien; par contre, il la facilite pour celui qui recherche le «sens» des textes : le récit des plaies d'Égypte met avant tout en évidence l'aspect «significatif» des choses. Il ne se contente donc pas d'informer sur des événements «sensationnels», il invite aussi le lecteur à la réflexion.

Cette orientation théologique du récit permet aussi de comprendre le caractère «miraculeux» des plaies d'Égypte. Le but de ces récits n'est pas de présenter les phénomènes comme inhabituels et inexplicables pour celui qui connaît les lois de la nature. Au contraire, le récit veut montrer que seul Dieu, le Dieu d'Israël, est maître de la nature. Ni le pharaon ni ses magiciens ne sont capables de commander au Nil, aux grenouilles, à la vermine, aux moustiques, aux sauterelles, au vent, à la grêle, à la lumière et aux ténèbres. Ils sont également incapables d'empêcher les maladies des hommes et des animaux. Bref, le pouvoir du pharaon est limité, non pas exactement parce qu'il ne réussit pas à provoquer des phénomènes inouïs, mais parce qu'il ne peut donner des ordres à la «nature».

En effet, la mentalité ancienne ne distingue pas, comme la mentalité contemporaine, entre les phénomènes «naturels» que la science peut expliquer, et les phénomènes «surnaturels» que la science ne réussit pas à expliquer. Le principal «miracle», pour le monde antique, est le simple fait de l'existence en tant que telle, c'est-à-dire le fait qu'il y ait un monde peuplé d'êtres vivants. Exister est un miracle constant, parce que la mort est beaucoup plus normale que la vie. Tout phénomène naturel est donc un «miracle» pour les anciens, parce que rien ne se passe dans la nature et dans le monde des hommes sans l'intervention de Dieu. Le récit biblique veut démontrer cette vérité essentielle

avec les moyens littéraires dont il dispose. Il ne faut donc pas s'étonner s'il est devenu possible d'«expliquer» aujourd'hui les plaies d'Égypte de manière assez simple et naturelle.

Enfin, il faut remarquer que l'auteur biblique a assez bien réussi à donner à son récit une couleur égyptienne. Comme nous l'avons vu, toutes les plaies sont des phénomènes connus en Égypte et typiques de ce pays. De plus, lorsque le phénomène est rare, comme c'est le cas pour la grêle, l'auteur le fait noter expressément.

V. LA SORTIE D'ÉGYPTE ET LE PASSAGE DE LA MER (Ex 13 – 15)

1. Les papyrus Anastasi et autres documents.

La situation plutôt inconfortable de l'historien ne change guère lorsqu'il aborde la sortie d'Égypte et le passage de la mer. À propos du passage de la mer, il existe toutefois quelques documents égyptiens intéressants, les papyrus Anastasi, dont certains contiennent des rapports envoyés à leurs supérieurs par les officiers en poste aux frontières entre l'Égypte et le désert du Sinaï. L'Égypte avait, en effet, installé des garnisons à l'est du pays pour surveiller d'une part les infiltrations de nomades provenant de la péninsule du Sinaï, et d'autre part la fuite des esclaves de l'Égypte. Un de ces comptes rendus parle par exemple de deux esclaves qui ont réussi à échapper à la surveillance et à traverser la frontière (Anastasi V). Il est nécessaire de rappeler qu'avant la construction du célèbre canal de Suez, l'isthme qui séparait la Méditerranée de la mer Rouge était en partie une région lagunaire et marécageuse.

D'autres textes égyptiens anciens nous informent sur nombre d'esclaves qui fuyaient l'Égypte pour retrouver la liberté dans le désert. Certains documents parlent même d'officiers du pharaon qui choisissaient cette solution lorsque leur situation à la cour devenait critique, comme le raconte par exemple un certain Sinuhe (entre 1962 et 1928

av. J.-C. environ). Ce personnage traverse un lac dans une barque, ensuite il se cache derrière un buisson et profite de l'obscurité pour échapper aux sentinelles qui surveillaient les mouvements des populations du désert du haut d'un mur construit dans ce but par les pharaons. Sinuhe sera accueilli dans le désert par un cheikh qu'il avait rencontré auparavant en Égypte.

2. Pourquoi la documentation est-elle si peu abondante?

Les documents que nous venons de parcourir permettent sans aucun doute de mieux imaginer le récit du passage de la mer (ou du miracle de la mer) pendant la nuit (Ex 14,20.21.24.27). Cette «mer» dont parle le texte serait plus probablement un des lacs de l'isthme de Suez plutôt que la mer Rouge. Mais toute tentative de préciser la date de l'exode d'une façon un tant soit peu plus exacte reste infructueuse. Il y a eu trop d'exodes d'esclaves sémites qui ont fuit l'Égypte pour pouvoir dire lequel parmi eux est celui dont parle la Bible.

De plus, les archives égyptiennes n'ont enregistré aucune disparition d'une armée égyptienne dans la mer pendant qu'elle poursuivait un groupe d'Israélites partis sous la conduite d'un certain Moïse. Elles n'ont pas non plus enregistré la mort d'un pharaon noyé dans la mer. En réalité, les chroniques de l'époque ne parlent pas volontiers des revers et des défaites. De plus, il est peu vraisemblable qu'un pharaon se soit chargé lui-même de poursuivre un groupe d'esclaves. Une fois encore, le récit embellit les choses. Comme dans les contes et les récits populaires, les personnages secondaires et subalternes disparaissent presque toujours au profit des personnages les plus importants qui prennent toutes les décisions et conduisent toutes les actions.

Et, plus probablement encore, des événements comme ceux que raconte la Bible étaient pour la cour du pharaon de simples faits divers sans aucune importance. L'exode est un événement fondamental pour la foi d'Israël; il est beaucoup moins probable qu'il ait laissé des traces dans l'histoire de l'Égypte.

3. L'itinéraire de la sortie d'Égypte.

Il reste une question à propos du passage de la mer : celle de l'itinéraire. Il y a au moins trois possibilités : les Hébreux ont traversé soit la mer Rouge, soit une zone marécageuse dans la région des «lacs Amers» (isthme de Suez), soit une lagune proche de la Méditerranée appelée lac Menzaléh (anciennement appelée mer de Sirbonide). Il est devenu traditionnel de parler du «passage de la mer Rouge». Cependant, il est peu probable que les Israélites aient choisi cet itinéraire, parce que la mer Rouge est trop profonde. Quoi qu'il en soit, la traduction «mer Rouge» ne correspond pas à l'expression hébraïque qui désigne cette mer. Aujourd'hui, cette expression est traduite plus exactement par «mer des Joncs». Or, comme il a été dit plus haut, la région traversée actuellement par le canal de Suez était dans l'Antiquité une région de lacs. Certains de ces lacs existent encore aujourd'hui, comme par exemple les lacs Amers. Il est bien plus probable qu'il faille chercher dans cette région le théâtre du récit d'Exode 14. Mais il s'agit là, encore une fois, d'une possibilité. Le récit biblique ne fournit pas de données suffisamment précises pour dater l'événement et le situer géographiquement. L'expérience de foi (cf. Ex 14,31) compte plus que la précision géographique ou chronologique.

4. Le miracle de la mer.

Le «miracle de la mer» décrit un événement qui peut être reconstitué de manière vraisemblable sans trop de difficultés. Le groupe des esclaves hébreux en fuite a été poursuivi par un détachement de chars égyptiens (Ex 14,5-10). Les Hébreux sont arrivés dans la région des marécages qui séparent l'Égypte du désert (14,2.9). Mais les Égyptiens ont réussi à les rejoindre avant le coucher du soleil. À la tombée du jour et pendant une grande partie de la nuit, un fort vent d'est a mis à découvert une partie de la berge d'un lac de la région (14,9 et partie de 14,21). Si les événements se sont passés près de la mer, l'effet de la marée s'est probablement ajouté à celui du vent. Quoi qu'il en soit, les

chars égyptiens se sont probablement avancés sur cette partie de la plage encore humide. Le récit biblique ne le dit pas explicitement, mais c'est, du moins, une des explications qu'il suggère. De plus, dans la nuit, un épais brouillard (ou un nuage de sable soulevé par le vent) a empêché les Égyptiens de voir et de rejoindre les Israélites (14,19-20). Vers la fin de la nuit — ici il faut à nouveau introduire un élément que le récit ne fournit pas explicitement —, le vent est tombé et le lac (ou la mer) est revenu(e) à sa place habituelle (14,24). Les chars égyptiens se sont embourbés (14,25), les eaux se sont déplacées à grande vitesse et il n'y a pas eu d'issue possible pour l'armée de Pharaon qui a été submergée par les eaux alors qu'elle tentait de fuir en retournant sur ses pas. La mer qui venait à sa rencontre a tout emporté (partie de 14,27-28). À l'aube, les Israélites ont découvert les cadavres au bord de la mer (14,30). Il faut remarquer que cette version des événements ne parle jamais de passage de la mer. Israël reste sur place et assiste aux événements sans se déplacer (14,14 et 14,30).

Cette version est vraisemblable. Il est possible que la bataille du torrent Qishon (Jg 4) se soit déroulée de façon analogue. Là, les Cananéens ont perdu la bataille parce que leurs chars se sont très probablement embourbés dans la plaine marécageuse du torrent Qishon. C'est ainsi que Déborah et Baraq ont vaincu Sisera, général du roi Yabin de Hazor. L'histoire connaît d'autres revanches semblables de l'infanterie contre les chars et la chevalerie.

Pour revenir au récit d'Exode 14, la vision la plus connue et reprise par les grands films hollywoodiens sur l'exode, c'est-à-dire le passage de la mer entre deux murailles d'eau, l'une à droite et l'autre à gauche, provient d'un récit plus récent qui a clairement embelli et amplifié la tradition plus ancienne (voir Ex 14,21b-22.29). Ce récit appartient à la tradition que l'on appelle sacerdotale, un écrit qui remonte à l'époque postexilique.

5. Le Dieu de la Bible est allergique au cheval.

Le récit d'Exode 14 contient un élément intéressant qui a déjà été signalé : il décrit la défaite d'une armée de chars et de chevaux. Il

semble, aussi paradoxal que cela paraisse au premier abord, que le Dieu de la Bible soit allergique au cheval. Pour mieux comprendre cela, il faut se souvenir qu'à cette époque, le cheval était un animal employé avant tout à des fins militaires et représentait donc la puissance des armes. Le Dieu de la Bible, cependant, est allergique au cheval et préfère l'âne, animal plus commun et certainement moins coûteux.

De nombreux textes bibliques affirment, en effet, que le salut ne vient pas du «cheval», c'est-à-dire d'une armée qui dispose de l'arme la plus sophistiquée de l'époque : le char (Is 30,16; 31,1; Os 1,7; 14,4; Za 9,10; Ps 20,8; 33; 16-17; 147,10-11; Pr 21,31). Proverbes 21,31 résume bien cette idée : «On prépare le cheval pour le jour de la bataille, mais au Seigneur appartient la victoire.» La fameuse description du cheval en Job 39,19-25 souligne avec force l'aspect guerrier de cet animal. Quelques récits font également référence à cette thématique. Absalom, le fils rebelle de David, s'était procuré un char et des chevaux pour manifester ses ambitions (2 S 15,1). Mais il ne fut pas très chanceux dans ses entreprises puisqu'il mourut dans la bataille qui l'opposait à l'armée de son père (2 S 18). Un autre fils de David, Adonias, choisit lui aussi cette voie lorsqu'il pensa que le moment était arrivé de succéder à son père devenu âgé (1 R 1,5). Son sort ne fut pas beaucoup plus heureux que celui d'Absalom. Le successeur de David fut Salomon, et non Adonias, qui ne perdit pas seulement le trône mais aussi la vie (1 R 2,12-25). Salomon, de son côté, entra triomphalement dans la ville de Jérusalem non pas sur un char tiré par des chevaux, mais sur la mule de David (1 R 1,38). Le mulet — qui pour nous représente tout autre chose que la gloire royale — est dans la Bible le symbole d'une royauté pacifique. Salomon lui-même ne fut pas fidèle à cet idéal parce qu'il fit construire plus tard des écuries pour ses chevaux et qu'il pourvut son armée de chars de guerre (1 R 5,6; 9,19.22; 10,26-29).

Selon le prophète Zacharie le messie qui entrera à Jérusalem montera un âne (Za 9,9), comme Salomon au début de son règne, parce qu'il sera un roi pacifique. Il fera disparaître de la ville les chars et les chevaux pour faire régner la paix (Za 9,10). Selon les évangiles cette prophétie s'est accomplie lorsque Jésus est entré à Jérusalem sur un âne (Mt 21,1-10; Mc 11,1-11; Lc 19,28-38; Jn 12,12-16).

Une des rares exceptions à la règle est Joseph (Gn 41,43). Le char que ce dernier reçoit de Pharaon est signe de son nouveau pouvoir : Joseph vient de sortir de prison et le voilà, d'un coup, au sommet de la hiérarchie sociale de l'Égypte, juste en dessous du pharaon lui-même. Le motif est repris par le récit sans aucune note critique.

L'allergie biblique pour le cheval est une critique de tout pouvoir qui s'appuie trop sur le potentiel militaire, c'est-à-dire sur la force. Selon ces récits, en particulier Exode 14, Juges 4 et les textes des Psaumes et des prophètes, cette puissance s'avère en fin de compte très fragile.

VI. LE SÉJOUR AU DÉSERT

1. Les quarante ans.

Les quarante ans du séjour au désert créent de nombreux problèmes à l'exégèse. À propos du passé nomade d'Israël, il faut répéter ce qui a déjà été dit à propos des patriarches : cette façon de vivre a duré des millénaires. Aujourd'hui encore, dans le Néguev et dans le désert du Sinaï, des groupes de Bédouins vivent avec leurs troupeaux d'une façon qui ne doit pas être bien différente de celle qui est décrite dans la Bible.

Le chiffre quarante est certainement symbolique. Il apparaît dans des textes tels qu'Amos 5,25; Exode 16,38; Nombres 14,34; 33,38; Deutéronome 1,3; 2,7; 8,2; Josué 5,6. Hormis (peut-être) Amos 5,25, tous ces textes sont tardifs, c'est-à-dire postexiliques.

2. Les miracles accomplis dans le désert.

Comme il faut s'y attendre, il n'existe pas de documents extra-bibliques sur l'itinéraire d'Israël dans le désert et sur des événements tels que la théophanie du Sinaï. Mais quelques récits peuvent être expliqués à partir d'une connaissance plus exacte des conditions de vie

dans cette région. Par exemple, la manne dont parlent Exode 16 et Nombres 11 est un phénomène commun dans ces zones désertiques ou semi-désertiques. Il s'agit de la sécrétion d'un insecte qui se nourrit de la sève d'un buisson, une espèce de tamaris. La couleur de cette sécrétion est blanche et son goût est sucré (voir Ex 16,14; Nb 11,7-8).

Il est également possible de donner une explication naturelle du «miracle de l'eau qui sort du rocher» (Ex 17,1-7 et Nb 20,1-13). Même si elle est rare, l'eau ne manque jamais complètement. L'humidité de l'air se condense pendant la nuit dans des endroits plus frais et, par exemple, elle s'accumule peu à peu dans les crevasses et fissures de rocher à cause du brusque changement de température après le coucher du soleil. Elle y reste suspendue, quelques fois en quantité relativement importante, à cause du phénomène de la tension superficielle. Mais il suffit de donner un coup violent sur la fissure pour voir toute cette eau «sortir» littéralement du rocher. Naturellement, il faut connaître ces lieux.

Le récit d'Exode 15,22-25, qui décrit comment Moïse rend potables des «eaux amères» en y jetant un morceau de bois, pourrait avoir, lui aussi, un fondement réel. Les populations du désert connaissent, en effet, les vertus du bois de certains arbres susceptibles de rendre salubres des eaux non potables.

Les migrations de cailles (Ex 16 et Nb 11) et d'autres oiseaux sont bien connues des habitants de la côte méditerranéenne et du désert du Sinaï. Il faut ajouter que les cailles qui proviennent d'Europe et voyagent à la fin de l'été vers l'Afrique sont un mets exquis, tandis que celles qui viennent d'Afrique au printemps ne sont pas comestibles. Le type de nourriture ingérée en Afrique du Nord ou en Afrique centrale rend leur chair impropre à la consommation. Cela expliquerait pourquoi les cailles que le peuple mange en Exode 16 n'ont aucun effet négatif sur la santé des individus, tandis que celles qui ont été consommées en Nombres 11 ont des conséquences létales pour un nombre considérable d'Israélites.

La théophanie du Sinaï décrit en réalité un violent orage. D'aucuns ont également pensé à une éruption volcanique. Mais le texte parle d'un feu qui «descend» sur la montagne (Ex 19,18). Le «feu» d'une éruption volcanique ne descend pas, il monte plutôt de la montagne.

Certes, ces éléments ne suffisent pas pour donner une base historique solide à tous les récits bibliques sur le séjour d'Israël au désert. Néanmoins, ils aident à mieux les situer. De plus, ils nous empêchent de dire que tous ces récits sont de pures «inventions». Leurs auteurs avaient une connaissance concrète des conditions de vie dans le désert.

À propos des «miracles» de Dieu en faveur de son peuple dans le désert et de leur explication proposée précédemment, il convient d'ajouter une brève note. Dans la mentalité moderne, un «miracle» est un phénomène qui ne peut avoir d'explication naturelle, rationnelle ou scientifique. Il demande donc une explication d'ordre surnaturel. Mais cette distinction entre «naturel» et «surnaturel» est assez récente. Elle provient en grande partie des discussions soulevées par le rationalisme et le positivisme du siècle des Lumières. La mentalité biblique n'opère pas cette distinction de la même manière. Le Dieu de la Bible est aussi le Dieu de la nature. Pour cette raison, tout phénomène naturel qui rend la vie possible là où il est en fait impossible de survivre est considéré comme une intervention divine. Dans le désert, en effet, il est plus normal de mourir que de survivre (Dt 8,15; 32,10; Jr 2,6; Os 13,5). Vivre dans le désert, y trouver de l'eau et de la nourriture, c'est déjà un «miracle».

3. Le séjour au désert.

Toujours à propos du séjour d'Israël au désert, quelques publications de l'archéologue italien Emanuele Anati pourraient fournir des indications utiles sur le cadre historique de ces récits bibliques. Les fouilles effectuées dans le Néguev, en particulier dans la région de Har Karkom, ont eu des résultats assez intéressants. Selon cet archéologue, la région du Néguev, c'est-à-dire la partie septentrionale du désert du Sinaï, a été habitée pendant des millénaires. Les lieux d'habitation, toutefois, sont relativement nombreux pendant le troisième millénaire avant J.-C. et diminuent subitement à partir du début du deuxième millénaire (entre 1950 et 1000 av. J.-C.). Au premier millénaire, la population augmente à nouveau, mais sans rejoindre le niveau précédent. Cette chute numérique considérable à partir du début du

deuxième millénaire est probablement due à un changement climatique. Étant donné que dans cette région l'agriculture et l'élevage dépendent à peu près complètement des précipitations, il suffit d'une réduction de la quantité de celles-ci pour provoquer un grave déséquilibre et obliger une grande partie de la population à se déplacer pour ne pas périr. Il y avait deux possibilités : le Nord, vers la terre de Canaan, ou l'Ouest, vers l'Égypte. Or, c'est précisément les deux possibilités qui sont envisagées par la communauté d'Israël dans le désert et à propos desquelles surgissent régulièrement de violentes discussions. Moïse se bat pour aller s'établir en terre de Canaan, tandis que le peuple préfère retourner en Égypte (Ex 14,11-12; 16,3; 17,3; Nb 11,18.20; 14,2-4; 16,13-14; 20,5-6; 21,5). Il existe donc une certaine convergence entre les récits bibliques, bien que nombre d'entre eux soient récents, et certaines données fournies par l'archéologie. Mais la prudence est de mise. Nous n'avons pas encore «retrouvé» Moïse ni l'Israël du désert. Nous avons seulement retrouvé des traces de l'existence d'une population relativement nombreuse dans le désert du Néguev pendant une période assez longue, concrètement de 4000 à 2000 avant J.-C. Cette population a disparu à partir de 2000/1900. Ces peuplades sont probablement allées soit en Égypte, soit vers la Palestine. Les données qui précèdent fournissent un cadre possible à ce que la Bible décrit dans les récits sur le séjour d'Israël au désert et sur les tentatives de conquête à partir du Sud. Peut-être — mais il s'agit encore une fois d'une simple conjecture difficile à vérifier — aurions-nous ici l'origine de certaines traditions bibliques sur le séjour au désert. La grosse difficulté d'une hypothèse de ce genre vient du fait qu'il faudrait faire remonter l'origine de certains récits jusqu'à 2000 avant J.-C. Or les études récentes sur la tradition orale montrent que les récits populaires peuvent conserver pendant longtemps des motifs du passé. Toutefois, la tradition transforme, adapte, colore et interprète fortement, selon les circonstances. Il est donc peu prudent de vouloir retrouver dans ces récits des éléments historiques précis qui pourraient remonter à plus de mille ans en arrière, et il est surtout peu raisonnable de se fier à ces traditions pour entreprendre une reconstruction historique détaillée.

Au terme de cette enquête, une chose reste sûre : le Néguev est une région où la vie a toujours été précaire. Ce que la Bible raconte sur les difficultés de vivre dans cette région a pu se vérifier à n'importe quelle époque. Le désir d'aller vivre en Égypte ou de se diriger vers le nord était une tentation quasi constante pour ces populations. Le désir s'est fait plus vif à chaque fois que la vie est devenue plus difficile à cause des conditions météorologiques moins favorables. Par conséquent, les incidents que la Bible rapporte à propos du séjour dans le désert n'ont, du point du vue historique, rien de vraiment exceptionnel.

4. L'activité de Moïse dans le désert.

La Bible affirme plusieurs fois que Moïse n'est pas entré dans la terre promise parce qu'il est mort dans le désert. Les textes qui parlent d'une «faute» de Moïse sont cependant tous tardifs (Nb 20,12-13; Dt 1,37-38; 3,23-28) et cherchent à donner une explication théologique d'un fait transmis par la tradition. Ils veulent répondre à une question qui surgit inévitablement lorsque Moïse devient le chef qui fait sortir Israël d'Égypte pour le conduire dans «la terre qui ruisselle de lait et de miel» (Ex 3,8). À partir de ce moment, il devenait inévitable de se demander pourquoi Moïse n'était pas lui-même entré dans cette terre. Pour ces auteurs récents, le fait de ne pas entrer en terre promise ne pouvait être qu'un châtiment divin et c'est bien ainsi qu'ils l'expliquent.

Le cadre dans lequel un personnage comme Moïse a pu exercer son activité existe donc bel et bien, comme nous venons de le voir. Mais ces données éparses ne permettent pas d'affirmer que nous avons retrouvé Moïse. Nous pouvons seulement dire que l'archéologie trace un cadre à l'intérieur duquel il est *possible* de situer une figure biblique comme celle de Moïse. Pour pouvoir passer de la possibilité à la certitude et reconstituer la figure historique de Moïse, il faudrait disposer d'autres éléments que les textes et les fouilles ne fournissent malheureusement pas.

Répétons, en conclusion, que Moïse est une figure clé dans l'Ancien Testament parce que les institutions mosaïques permettent à l'Israël postexilique de vivre sans monarchie et sans autonomie politique. La

situation d'Israël dans le désert, sous la conduite de Moïse, est emblématique : l'Israël postexilique vit dans une situation semblable. L'intention fondamentale des textes est de transmettre ce message essentiel, et non d'esquisser le portrait du Moïse historique ou de reconstruire le passé révolu des ancêtres d'Israël dans le désert. Il est loin d'être exclu qu'un personnage du nom de Moïse ait vécu dans le désert du Neguev et y ait exercé une activité religieuse et juridique importante. Il est également loin d'être exclu que cette activité ait eu un impact sur des populations locales qui, d'une manière ou d'une autre, ont fini par faire partie du peuple d'Israël dont parle la Bible. Mais il serait hasardeux d'en dire beaucoup plus.

5. Le Sinaï.

Les spécialistes discutent beaucoup de l'emplacement du Sinaï. Il existe au moins trois ou quatre hypothèses à ce propos. D'aucuns estiment que le Sinaï se trouve près de l'actuel monastère de Sainte-Catherine (le massif du Djebel Musa, la «montagne de Moïse», qui compte toutefois plusieurs sommets). Pour d'autres, il devrait se trouver en Arabie Saoudite, à l'est du golfe d'Aqaba, dans la partie septentrionale du massif de Al-Hijaz. C'est uniquement là, en effet, que l'on retrouve d'anciens volcans et, du moins pour ces chercheurs, le récit d'Exode 19 suppose une éruption volcanique. Récemment, E. Anati a proposé Har Karkom, un site montagneux du Néguev dans le nord de la péninsule du Sinaï. Il faut reconnaître qu'il n'a pas été possible jusqu'à présent d'identifier avec certitude le site biblique du Sinaï ou de l'Horeb (comme il est appelé dans le Deutéronome).

Les raisons de ces difficultés sont multiples, mais la principale est d'ordre théologique et littéraire. Pour la Bible, en effet, le mont Sinaï ou Horeb est moins un lieu géographique qu'un lieu juridique : c'est là qu'Israël s'est constitué comme peuple de Dieu et s'est donné ses lois fondamentales. Toutes les institutions qui, dans la Bible, remontent à ce moment de son «histoire» sont essentielles à la survie du peuple. Les autres, par contre, ne le sont pas. Il était plus important pour la Bible d'opérer ces distinctions que de nous renseigner sur la situation géographique exacte de la montagne. Sur un seul point, cependant, tous les textes sont d'accord, et il s'agit d'un point capital dont je dois parler à présent : le Sinaï ne se trouve pas en Israël, mais dans le «désert».

6. Les institutions mosaïques.

Le mont Sinaï, la montagne où Israël est devenu un «peuple» et une «nation» lorsqu'il a conclu une alliance avec son Dieu, se trouve dans le désert en non dans la terre promise. Il s'agit toutefois d'une montagne plus importante que le mont Sion et que Jérusalem, puisque Israël est né au Sinaï et non sur le mont Sion.

De ce fait nous pouvons tirer une conclusion importante : Israël peut vivre comme peuple sans sa propre terre, sans monarchie et sans vrai temple parce que le peuple est plus ancien que la conquête de la terre, que la monarchie et que le temple de Salomon. Israël espère, bien sûr, posséder un jour une terre, avoir un roi et un temple. Mais, étant donné les circonstances, il fait de nécessité vertu et parvient à exister en tant que peuple dans cette condition transitoire.

La «théologie du Sinaï» qui est aussi la «charte constitutionnelle» d'Israël repose sur deux piliers : la loi et le culte. Le premier élément est d'ordre juridique, le second religieux. Les deux sont liés parce que tout le droit d'Israël est scellé par l'autorité divine.

a) Le droit d'Israël.

Le droit d'Israël, promulgué sur le mont Sinaï, est différent des droits connus dans le Proche-Orient ancien parce que sa validité n'est pas liée à un territoire et l'autorité qui le sanctionne n'est pas l'autorité traditionnelle d'une monarchie.

Le droit d'Israël est fondé sur le consensus, et non sur la contrainte. Le peuple dans son entièreté entre librement dans une alliance avec son Dieu et jure, toujours librement, d'observer la loi. Israël a donc librement accepté de se donner un «droit» et une «loi», pour être le peuple de Dieu. Ce droit a été proposé, et non imposé. Il vaut parce que

chaque «citoyen», chaque membre du peuple d'Israël, s'est engagé publiquement à le respecter.

Certains pourraient objecter que le droit d'Israël est fondé sur l'autorité divine et sur l'autorité de Moïse plus que sur le consensus du peuple. Mais l'autorité divine n'est pas une autorité humaine. Dire que le droit est d'origine divine, cela signifie que ce droit n'a été imposé par «personne», c'est-à-dire par aucune autorité humaine.

L'autorité de Moïse, par ailleurs, n'est pas une autorité politique ordinaire. Il ne dispose d'aucune force de coercition, que ce soit une garde personnelle ou une armée, et il ne possède pas non plus de pouvoir économique dont le peuple dépendrait. Les «qualités» de Moïse sont intrinsèques et non extrinsèques. Aujourd'hui, nous dirions qu'elles proviennent de sa «compétence» et non de sa «puissance» politique ou économique. Moïse fait autorité parce que Dieu le connaît face à face (Dt 34,10), il lui parle «bouche à bouche» (Nb 12,8). Cette autorité se fonde donc sur des qualités humaines — religieuses pour la Bible — et non sur des conditionnements matériels. Israël s'est construit comme nation à ce «prix», c'est-à-dire en bâtissant sa propre identité sur des valeurs humaines fondamentales, sans attendre que soient satisfaites toutes les conditions matérielles pour la réalisation de son «projet de société». Sur ce point, la Bible se révèle extraordinairement moderne.

b) Le culte.

La même situation se vérifie dans le culte institué par Moïse au désert. En effet, la caractéristique fondamentale du «sanctuaire» du désert est sa mobilité. En d'autres termes, le symbole le plus important de la présence de Dieu est une tente qui se déplace, qui guide et accompagne le peuple dans sa marche vers la terre promise. Dieu, par conséquent, ne réside pas seulement dans la terre promise, qui est son «domaine» personnel, et il n'attend pas d'avoir une demeure stable et définitive, le temple de Salomon, pour venir habiter au milieu de son peuple. Il n'hésite pas à partager les conditions précaires, provisoires et transitoires de son peuple au désert, terre de mort plus que terre de vie (Jr 2,2.6). En termes très simples, nous dirions qu'Israël peut survivre

dans le royaume de la mort parce que son Dieu est capable de le faire vivre là où en règle générale c'est la mort qui triomphe.

Cette théologie d'un Dieu capable de «demeurer» dans le provisoire et de faire vivre son peuple dans une situation imparfaite et transitoire prépare et anticipe la théologie de l'incarnation. Une phrase du Nouveau Testament recueille l'essentiel de l'Ancien Testament pour l'appliquer au Nouveau : «Le Verbe s'est fait chair et a planté sa tente parmi nous. Nous avons vu sa gloire» (Jn 1,14). Pour Jean, le Verbe vient planter sa tente dans l'imperfection du monde humain et assume la condition humaine avec tout ce qu'elle a d'éphémère et de fragile. Cela signifie aussi que le Nouveau Testament, tout comme l'Ancien, affirme avec force que Dieu se fait présent dans notre monde, que la plénitude de la vie est déjà, en quelque sorte, offerte à tous les «pèlerins» de notre terre. Dieu n'attend pas les voyageurs à l'arrivée, à la porte de l'éternité; lui-même a pris le bâton et la besace du pèlerin pour parcourir avec son peuple le long chemin qui conduit à la cité de l'infini.

Cet effort de réflexion théologique, dans sa forme définitive, se situe tout naturellement durant la période postexilique, *après* la perte de la terre, la fin de la monarchie et la destruction du temple. Il est vraiment difficile d'imaginer qu'une telle théologie ait été élaborée pendant qu'Israël vivait paisiblement dans son propre territoire, gouverné par ses rois et en offrant un culte à son Dieu dans le temple de Jérusalem ou dans d'autres sanctuaires.